PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DEL CRISTIANISMO

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

JOSÉ ANTONIO SAYÉS

PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DEL CRISTIANISMO

Filosofía y Teología

JOSÉ ANTONIO SAYÉS

PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DEL CRISTIANISMO

Filosofía y Teología

ÍNDICE

Introducción 11
Siglas 17
Nota previa: La fe y la razón 19

PARTE PRIMERA
PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DEL CRISTIANISMO

I. EL PRINCIPIO DE SUSTANCIA 25
1. El principio de sustancia 25
2. La estructura del juicio 28
3. El olvido de la sustancia 34
A) Analítica del lenguaje 34
B) Kant 35
C) Husserl 37
D) Heidegger 40

II. EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD 43
1. Formulación del principio 44
A) Hume 46
B) El principio de indeterminación 48
C) Monod y la negación de la causalidad 50
2. Pruebas de la existencia de Dios 51
A) La prueba del orden 51
1) La razón ante el orden 51
2) Un equívoco de conceptos 57
B) La prueba de la contingencia 59
C) La vía del hombre 60

III. PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA DEL SER 63
1. Participación del ser 63
2. La analogía del ser 68

IV. PRINCIPIO DEL ALMA ESPIRITUAL E INMORTAL 75
1. Causas de una crisis 75
2. Historia del concepto del alma 82
A) El mundo griego 82
B) La época patrística 86
C) La época medieval 90
D) Renacimiento 93
E) El Magisterio posterior 94
3. Intento sistemático 95
4. Conclusión 99

V. PRINCIPIO DEL CONOCIMIENTO REALISTA 103
1. Conocemos la realidad 104
2. El problema de la abstracción 108
3. La abstracción y subjetivismo 111

VI. FUNDAMENTACIÓN OBJETIVA DE LA MORAL 115
1. La ley del Evangelio 116
2. La ley del amor 119
3. La conciencia y la moral 120
4. El giro antropocéntrico 122
5. Moral personalista 123
6. Moral de opción fundamental 131
7. El sentido de la libertad 135
8. Conclusión 141

PARTE SEGUNDA
FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

VII. EL PROBLEMA DE DIOS 145
1. K. Barth y la negación de la analogía 145
2. Alfaro o la opción por el sentido último 150
3. Conclusión 154

VIII. EL PROBLEMA CRISTOLÓGICO 157
1. Las instancias de la cristología moderna 157
A) En contra de la anhypóstasis humana de Cristo ... 158
B) Persona como autoconciencia 161
C) Analogía y naturaleza 164

2. La vuelta a las fuentes 166
A) Un problema de lenguaje 168
B) Un problema filosófico 170
1) La escuela de Alejandría 170
2) Escuela de Antioquía 172
C) Concilios cristológicos y conceptos de persona 175
3. Hacia un concepto de persona 180
4. El misterio de la Encarnación 187
5. Antropología de la persona 190

IX. PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTÍA 195
1. Historia y síntesis de una problemática 195
2. Intervención del magisterio 197
3. Reflexión teológica 200

X. EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO Y LA RESURRECCIÓN DE CRISTO 203
1. Un poco de historia 205
2. Léon Dufour y la Resurrección de Cristo 208
3. La Resurrección de Cristo 210
A) El sepulcro vacío 211
B) Apariciones 213
4. La Resurrección de los muertos 217
5. Escatología de las almas 221
A) La historia del dogma 221
B) El tema bíblico 224
C) El texto de la congregación de la doctrina de la fe .. 232

XI. EL PROBLEMA TEOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA 239
1. El problema hermenéutico 239
2. Principios hermenéuticos 241

APÉNDICE

EL PROBLEMA DEL SOBRENATURAL. SÍNTESIS HISTÓRICA Y SU INCIDENCIA EN LAS TEOLOGÍAS DE LA SECULARIZACIÓN Y DE LA LIBERACIÓN 247
1. Un problema de terminología 248
2. Planteamiento del problema 249
3. Recorrido histórico 254
A) La época clásica 254
1) Santo Tomás 254
2) Escoto 257
3) Cayetano 258
4) De Lutero a Jansenio 261
B) La época moderna 263
1) M. Blondel 263
2) Teilhard de Chardin 265
3) H. De Lubac 266
4) K. Rahner 274
5) Alfaro 280
4. Intento sistemático 286
A) Inmanencia de lo sobrenatural 287
B) Trascendencia de lo sobrenatural 291

5. El sobrenatural y la teología de la secularización 297
A) Autonomía de lo temporal respecto del Creador .. 299
B) Autonomía del hombre respecto de Cristo 300
C) Conclusión 303
6. Reino de Dios y liberación humana 305
A) El Reino de Dios 306
B) Reino de Dios e implicaciones sociales 308
C) La Teología de la liberación 315
D) Conclusión 324

INTRODUCCIÓN

El cristianismo no es una filosofía. No se presenta como una filosofía más en el mercado del pensamiento. El cristianismo es, ante todo, la intervención histórica de Dios Padre en su Hijo Cristo, por medio del Espíritu Santo, para salvar al hombre de la esclavitud del pecado y de la muerte y elevarlo a la condición de hijo de Dios. Antes que una doctrina, es un hecho salvador que se perpetúa en el seno de la Iglesia.

Sin embargo, por múltiples razones, implica una filosofía, y no sólo la implica, sino que la depura y le abre horizontes insospechados, de tal modo que eso que se llama filosofía cristiana, o mejor, filosofía de inspiración cristiana debe más al calor y a la luz de la fe que a cualquier otra fuente de inspiración [1]. *Cuando el cristianismo apareció en el teatro de la vida humana, se encontró con una filosofía helénica, ya decaída a la que purificó y elevó salvándola de una decadencia inevitable. Otro tanto hizo la mente de santo Tomás cuando, desde la fe, descubrió las virtualidades que encerraba la filosofía de Aristóteles y las supo aprovechar purificándolas y elevándolas a un horizonte nuevo.*

Pero ocurre también hoy en día que la filosofía se encuentra en un período de agotamiento. No sólo ha caído el marxismo, sino que ha caído también la filosofía occidental, la cual ha entrado

---

1. Gilson piensa que el contenido de la filosofía cristiana es el cuerpo de verdades racionales que fueron clarificadas y profundizadas bajo la luz de la revelación cristiana. Cfr. E. Gilson, *El filósofo y la teología* (Madrid 1962); *Introduction à la philosophie chretienne* (París 1960); *Christianisme et philosophie* (París 1949).

en una situación de escepticismo, incapaz no sólo de llegar a la trascendencia de Dios sino a la trascendencia del mismo hombre. Es impotente también para fundamentar objetivamente una moral verdaderamente humana. La razón, que desde la Ilustración del siglo XVIII pretendió poder explicarlo todo, se encuentra hoy en día en una situación de postración y escepticismo.

Se ha perdido ya la esperanza de la totalidad y de la universalidad. Nos encontramos en una época de transición, caracterizada por la caída de la modernidad y por el inicio de una posmodernidad que no es otra cosa que el epílogo de una época acabada. En verdad, la posmodernidad no nos ofrece otra cosa que un nihilismo complacido. Un filósofo de nuestro tiempo ha revelado que nunca se ha tenido conciencia del fin de una época como hoy en día: «es la generación actual la que ha de salir de la situación de impasse y agotamiento cultural que por todas partes asoma. Hay una conciencia de fin de época más aguda que nunca [2].»

Vivimos, en efecto, en un estado de inseguridad y de incapacidad de síntesis, hasta el punto de que un hombre como Kolakowski, desengañado del marxismo, ha constatado la falta de luz y de horizonte para nuestras vidas y ha sintetizado la situación actual de occidente en estos términos: «Tengo la impresión de que en la filosofía actual hay muchos hombres dotados intelectualmente, muy eruditos, pero al mismo tiempo no hay un gran filósofo viviente. Es decir, no hay hombres en los que se pueda confiar, que estén considerados como maestros espirituales y no sólo como hombres muy inteligentes que saben discutir con habilidad y escribir de modo interesante... De una parte, se publican excelentes obras filosóficas e históricas. Tenemos un gran número de centros, muchos hombres destacados trabajan en diversas disciplinas humanísticas... Y a pesar de todo esto, vivimos en un estado de inseguridad y sentimos la falta de maestros de la humanidad [3].»

---

2. Cfr. R. Yepes, *¿Qué es eso de la filosofía? De Platón a hoy* (Barcelona 1989) 165.
3. Citado por Yepes, 163.

Confiesa R. Yepes, hablando del mundo filosófico, que la actitud espiritual más corriente hoy en día es el desengaño [4]. *Lo moderno está acabado y la posmodernidad es la última pirueta del pensamiento occidental para no reconocer el vacío que lleva dentro. Quizás se ha llegado a ello por el convencimiento de que, fuera de la significación del discurso, el lenguaje ya no transmite nada, al menos nada trascendente. Es crisis de contenidos, como lo fue la crisis del nominalismo cuando se defendía que los nombres son puros «flatus vocis» que no representan la realidad. Todo se hunde cuando se ha perdido la metafísica y todo se convierte en lenguaje vacío por su desaparición. Por ello, quizás sea este el momento de buscar verdaderas salidas a la crisis. Y puede ser que nada mejor para ello que volver a iluminar la razón desde la fe, volver a la fe, para encontrar vigor y energía para la razón. Si en épocas pasadas fue la fe la que vitalizó la razón, ¿por qué hoy en día no volver a la fe para buscar en ella la energía que la razón necesita? Que nadie se espante, que nadie piense que de este modo postulamos salir por el fideísmo, por la salida fácil del subterfugio. Lo que pretendemos es simplemente repensar aquellos principios que en la tradición filosófica cristiana son imprescindibles, porque puede ocurrir que, puestos juntos, nos ofrezcan la síntesis y la luz que buscamos. Ello habría de hacerse, naturalmente, con una metodología estrictamente filosófica, pues la fe no priva a la filosofía de la autonomía de su método. Sencillamente sería provechoso volver a ser el filósofo que se deja iluminar por la fe sin dejar en ningún momento de ser filósofo.*

La cosa tiene interés no sólo para la filosofía sino para la misma teología, pues ha ocurrido en estos años que la Iglesia ha padecido en su propia carne las sacudidas del mundo, y ello en parte, porque también la Iglesia ha pasado y está pasando por el desconcierto filosófico. Es el caso que la filosofía que hasta las puertas del Vaticano II le había servido a la fe católica como instrumento de reflexión, es decir el tomismo, ha sido abandonada en nuestros

---

4. Op. cit., 166.

centros de estudio sin que se haya hecho el necesario discernimiento de lo que del tomismo es de valor permanente y lo que, por el contrario, es obsoleto y caduco. El teólogo se ha abierto, por otro lado, a la filosofía moderna, en muchos casos cargada de subjetivismo, y ha terminado así por comprometer la misma fe.

¿No es claro que también la Iglesia necesita un discernimiento filosófico en el momento actual? ¿Qué filosofía se enseña en los centros eclesiásticos de formación?, y, ¿con qué resultados? ¿Qué certeza sobre Dios y sobre el hombre poseen hoy en día los sacerdotes jóvenes que formamos en nuestros centros? Son además varios los ámbitos de la teología actual que se encuentran afectados por la influencia de filosofías que comprometen los datos de la fe.

La tarea se muestra, por lo tanto, difícil y complicada. Sin embargo, es una tarea necesaria, la tarea del discernimiento filosófico. Puede ser un atrevimiento el emprenderla, pero alguien tiene que ser osado en ella. Después de todo, la luz ya está ahí, no se trata de partir de cero; más bien se trata de discernir, de mejorar, de sintetizar. Dice Yepes [5] *que en el fondo la filosofía clásica era sintética, es decir, se partía del hecho de que había ya verdades logradas y el filósofo trataba de completar y mejorar la síntesis. Hoy en día, la filosofía es sistemática, es decir, cada filósofo pretende por sí mismo descubrir todo de nuevo inventando un sistema original. Antes, la filosofía era sintética porque se partía de la realidad como fundamento de todo. Hoy en día, desde Descartes, se parte de la razón, del sujeto y cada cual monta el sistema peculiar que le place.*

Es claro que nuestra intención es sintética más que sistemática y es también intención nuestra evitar todo prurito de neologismos (¡cómo les encanta hoy en día a muchos!); pero como suele decir Julián Marias, el prurito del lenguaje críptico y esotérico casi nunca responde a la hondura o dificultad real del pensamiento, sino al intento de hacer pensar a los demás que se está hablando de algo que nadie ha logrado nunca descifrar. Se busca la com-

5. Op. cit., 48-49.

placencia en la oscuridad y la simulación de lo misterioso allí donde se requiere la claridad y la sencillez. La voluntad filosófica es una voluntad de luz y de claridad, y la síntesis, si está bien lograda, es más bien fruto del discernimiento que de la simplificación.

Pretendemos en esta obra, compuesta en dos partes, ofrecer en la primera una selección de principios filosóficos que nos parecen imprescindibles en el ámbito del cristianismo. Son presentados con una metodología filosófica, de modo que el que busque solamente filosofía en esta obra puede concluir su lectura en la primera parte. En la segunda parte proponemos una serie de puntos teológicos (conocimiento de Dios, persona de Cristo, presencia real de Cristo en la eucaristía, escatología y resurrección de Cristo, problema teológico de la hermenéutica) en los cuales ha tenido una fuerte incidencia la filosofía. Terminamos con un apéndice sobre el problema natural-sobrenatural estudiando su incidencia en la teología de la secularización y también en la teología de la liberación.

Estudiamos todos estos temas en una selección de autores significativos de nuestro tiempo. No se trata de combatir ciertas teorías, sino de realizar un discernimiento sobre las mismas; discernimiento que se ha hecho necesario, pues, en torno a estos puntos, ha quedado en la conciencia de muchos una capa de duda e incertidumbre. Se trata de iluminar, de repensar, de sopesar las razones de uno y otro lado. Pretendemos ofrecer esta obra como un manual que pueda servir a los estudiantes de nuestros centros.

* * * * *

* * *

*

SIGLAS

AAS	Acta apostolicae Sedis
Ang.	Angelicum
Arch. Hist. Doctr. Lit. Moy.	Archive d'Histoire doctrinale et littéraire de Moyen-Âge.
Arch. Phil.	Archives de philosophie
Aspr.	Asprenas
BAC	Biblioteca de autores cristianos
Bibl.	Bíblica
Cath.	Catholica
CDF.	Congregación para la doctrina de la fe.
Cien. Tom.	La ciencia tomista.
Conc.	Concilium
D	Denzinger
Div. Thom.	Divus Thomas
DTC	Dictionnaire de théologie catholique
Est. Ecl.	Estudios eclesiásticos
Greg.	Gregorianum
GS	Gaudium et Spes

LG	Lumen Gentium
Lex. Theol. Kirch.	Lexikon für Theologie und Kirche
Mel. Scien. Rel.	Melanges de science religieuse
Ned. Kath. Stem.	Nederlandse katholieke Stemmen
Nouv. Rev. Theol.	Nouvelle Revue theologique
Osser. Rom.	Osservatore romano
PG	Patrología griega
PL	Patrología latina
Pens.	Pensamiento
Rech. Scien. Rel.	Recherches de science religieuse
Rev. Etud. Byzan.	Revue d'etudes byzantines
Rev. Hist. Eccl.	Revue d'histoire ecclesiastique
Rev. Scien. Phil. Theol.	Revue de sciences philosophiques et theologiques
Rev.Thom.	Revue thomiste
Schol.	Scholastik
Scrip.Vict.	Scriptorium victoriense

NOTA PREVIA:

LA FE Y LA RAZÓN

La fe cristiana, la católica al menos, se ha llevado bien con la razón. La filosofía ha nacido en el seno de la fe cristiana con espontaneidad. La fe es la lluvia que fecunda el suelo de la razón y lo torna rico de frutos.

La relación entre razón y fe ha sido y debe ser una relación de mutua veneración y ayuda en el respeto de la respectiva autonomía. En primer lugar, son varias las razones por las que la fe implica a la razón:

1) El cristianismo implica la distinción entre Dios creador y hombre creado; hombre creado, capaz de ser interpelado por la palabra de Dios, dotado por ello de un alma espiritual e inmortal [1] directamente creada por Dios. Lógicamente, los animales no pueden ser interpelados por Dios, ni están dotados de una dignidad espiritual que fundamente la moral. La moral nace allí donde hay una dignidad humana espiritual que ha de ser respetada en todo momento y nunca utilizada como medio.

---

1. Concilio Lateranense V (1513) D 1140; *Humani Generis*: AAS 42 (1950) 575; *Credo del Pueblo de Dios*. 8; CDF, *Donum Vitae*, introd. 5; GS 14 y 18. Dice así por ejemplo el Vaticano II: «no se equivoca el hombre al afirmar su superioridad sobre el universo material y al considerarse no ya como partícula de la naturaleza o como elemento anónimo de la ciudad humana. Por su interioridad es, en efecto, superior al universo entero: a esa profunda interioridad retorna cuando entra dentro de su corazón, donde Dios le aguarda escrutador de los corazones, y donde él personalmente, bajo la mirada de Dios, decide su propio destino. Al afirmar, por tanto, en si mismo la espiritualidad y la inmortalidad de su alma, no es el hombre juguete de un espejismo ilusorio provocado solamente por las condiciones físicas y sociales exteriores sino que toca, por el contrario, la verdad más profunda de la realidad» (GS 14).

Juntamente con esto, la Iglesia Católica ha mantenido que el hombre puede conocer con certeza con la luz natural de la razón humana a Dios, principio y fin de todas las cosas, partiendo de las cosas creadas [2].

El cardenal Lustiger, preguntado sobre la posibilidad de conocer a Dios con la razón, respondía con sencillez y convicción que dicha posibilidad es una verdad que se deduce de dos hechos indiscutibles: si el hombre viene de Dios, puede ascender a él con la luz de la razón. Por otra parte es innegable que la Biblia presenta al hombre como un ser responsable ante Dios. Ahora bien, solamente podemos ser responsables ante Dios si lo podemos conocer con certeza [3].

Por otra parte, es claro que si el hombre no tuviera capacidad natural de conocer a Dios, no le podría reconocer como tal en la revelación. La revelación vendría a ser como una llamada a un hombre sordo e insensible. Es el caso de Karl Barth que, con la negación de la analogía del ser, compromete la misma posibilidad de la revelación, pues si nuestros conceptos son incapaces de vehicular la palabra de Dios, no podrán ser hechos capaces por decreto divino. Así pues, la analogía del ser es una implicación de la revelación misma.

2) Si el cristianismo aparece y se presenta como un hecho histórico, como la revelación del Hijo de Dios hecho hombre e historia, lógicamente tiene que presentar las credenciales de esa revelación [4].

Podríamos preguntar a Cristo: ¿qué signos nos das para que creamos en ti? Y responde Cristo: «si no hago las obras de mi Padre no me creáis; pero si las hago, si no me creéis por lo que os digo, creedme por las obras que hago para que sepáis y conozcáis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (Jn 10, 38).

3) Si esta Iglesia en la que estamos fue la que Cristo fundó, o para usar la expresión de Vaticano II (LG 8), «la Iglesia que Cristo fundó

---

2. Dice así el Vaticano I: «La misma santa madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas» (D 3004).
3. J. M. Lustiger, *La elección de Dios* (Barcelona 1989) 161 ss.
4. Dice el Vaticano I: «Para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón (Cfr. Rm 12, 1) quiso Dios que a los auxilios internos del Espíritu Santo se juntaran argumentos externos de su revelación, a saber, hechos divinos, y ante todo, los milagros y las profecías que, mostrando de consuno luminosamente la omnipotencia y la ciencia infinita de Dios, son signos certísimos y acomodados a la inteligencia de todos de la revelación divina» (D 3009).

subsiste en la Iglesia Católica», ésta tiene que presentar unas credenciales o signos que la hagan identificable y reconocible como la Iglesia que Cristo fundó [5].

4) Finalmente, la salvación cristiana nos conduce a la visión beatífica de Dios, a un disfrute de Dios, verdad y bondad infinitas que harán que el hombre sea plenamente feliz. Esto supone que en el hombre hay una capacidad de infinito, no para producirlo, pero sí para recibirlo; una sed, una insatisfacción, un vacío, que sólo se puede llenar en el cara a cara con Dios. Es lo que la teología ha llamado «potencia obediencial» y que no es mera indiferencia, sino, como osaba decir santo Tomás, un apetito natural de la visión, una tendencia a ella [6]. San Agustín lo había expresado en su conocida fórmula: «Nos has hecho, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti [7].»

Pero si la fe necesita de la razón, ésta recibe buena ayuda de la fe, la cual contribuye a purificarla de sus imperfecciones y límites, que se deben en el hombre a las consecuencias del pecado original, y la eleva a horizontes insospechados. ¡Qué cambio experimentó la filosofía de Aristóteles que conocía a Dios como mero motor que se limita a empujar a las otras sustancias, pero que desconocía a Dios como creador! En Aristóteles el ser es la esencia que, como forma, sella y define la materia prima. Santo Tomás supera radicalmente ese esencialismo de la forma en una concepción del ser que se basa fundamentalmente en el concepto de participación: el ser de la criatura es un ser recibido de Dios y en permanente comunión con él. Cuando la fe, dice Mondin [8], anuncia a la razón dónde está la verdad, entonces el filósofo sabe en que dirección ha de moverse. Y es entonces cuando corresponde a la filosofía demostrar la verdad conocida con su metodología autónoma. La filosofía deberá justificar desde sí misma lo que ha conocido desde la fe. Seguramente, el tema del alma espiritual e inmortal, desde el punto de vista histórico, debe más a la luz de la fe que a la luz de la

---

5. Símbolo Apostólico (D 10-13); Símbolo Niceno-constantinopolitano (D 150). Profesión de fe tridentina (D 1862-1868); LG 8.
6. I, q. 12, a. 1; q. 82, a. 1-2; I-II, q. 2, a. 8; q. 3, a. 8; q. 5, a. 8; q. 10, a. 1-2; *Contra Gent*, 3, 50.
7. *Conf.* 1, 1, 1.
8. J. B. Mondin, *Filosofia e cristianesimo nella teologia cattolica e protestante* (Bologna 1974) 9.

razón, si bien es una verdad que ha de demostrarse también en el campo de la razón.

Pues bien, esta armonía entre la fe y la razón fue históricamente rota por el protestantismo. Fue la experiencia personal de Lutero que buscaba ansioso liberarse de la angustia por la certeza de su salvación, lo que le condujo a la confesión de que el hombre está totalmente corrompido por el pecado original. Siendo esto así, lo está también la razón humana y por ello arremete contra la misma no aceptando prácticamente otro medio de conocer la verdad que la Sagrada Escritura. Dice así: «la razón es la gran meretriz del diablo. Por su esencia y su modo de revelarse es una ramera nociva, una prostituta, la poltrona oficial del diablo, una meretriz corroída por la sarna y por la lepra que ha de ser pisoteada y muerta... Cubridla de estiércol para hacerla más repugnante. Está y debería estar relegada a la parte más sucia de la casa, la letrina [9].»

De la teología natural (Theologia Gloriae) dice Lutero que no ha servido para nada; sólo la Theologia Crucis, la teología fundada en la fe en Cristo crucificado nos ha conducido a la verdad.

Expuesta, pues, la relación entre fe y razón, pasamos a exponer aquellos principios filosóficos que nos parecen constituir el contenido de lo que llamamos filosofía de inspiración cristiana.

9. Opera Omnia (Ed. Erlangen) XVI, 142 ss.

PARTE PRIMERA

PRINCIPIOS FILOSÓFICOS

I

EL PRINCIPIO DE SUSTANCIA

I. EL PRINCIPIO DE SUSTANCIA

Res sunt: hay cosas, existen realidades. Este es el punto de partida de la reflexión filosófica. La filosofía parte de la constatación de que existen cosas más bien que nada: res sunt. Esta es la primera evidencia que tiene el hombre y de ella nace la filosofía. El hecho de que las cosas existen constituye el fundamento inconmovible de la especulación filosófica. Es una primera evidencia que de ningún modo admite demostración. Si no captáramos esto, sencillamente seríamos animales.

Esta realidad de las cosas la suponemos siempre que pensamos. Ni siquiera podríamos hablar, de no conocer las realidades que nos rodean como tales realidades. En efecto, el lenguaje simbólico consiste en que el hombre da a cada realidad que existe un nombre que las significa y representa. Pero esto no sería posible si no las conociese previamente como realidades distintas de su subjetividad: res sunt. Dice con aplomo Gilson: «si el ente constituye el primer objeto del intelecto en tanto que concebido, ello se debe a que él resulta inmediatamente percibido: res sunt, ergo cogito [1].»

En efecto, la gran equivocación de Descartes consistió en poner como fundamento el «cogito», pues olvidó que no podría haber dicho «yo pienso», si previamente no se hubiera captado como realidad pensante. Lo había dicho ya santo Tomás: «primum est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere» [2]. Lo primero que captamos es esto: «ahí

1. E. Gilson, *El realismo metódico* (Madrid 1974 [4]), 176.
2. *De ver*, 10, 8.

hay una realidad» o «yo soy una realidad»; lo primero que conocemos es siempre que hay una realidad (la propia o la ajena, es indiferente).

No hay conocimiento si no se nos hace patente lo real como real. El conocimiento, ante todo, es conocimiento de algo, mientras que conocer el conocimiento es una reflexión posterior, que viene, en todo caso, después. Lo primero que capta el hombre es la realidad, luego los adjetivos que la especifican.

El hecho de que hay cosas y el hecho de que yo mismo soy una realidad resulta tan evidente, que sería absurdo querer demostrarlo. Ha escrito Gilson con acierto: «las dificultades comienzan sólo cuando el filósofo se empeña en transformar esta certidumbre en una certidumbre de naturaleza demostrativa, que sería la obra del intelecto [3].»

La metafísica es, por lo tanto, la ciencia que trata de todo lo que existe en cuanto que es una realidad. Pero ¿de qué realidad se trata? La realidad de la que trata la metafísica es la sustancia [4]. En efecto, captamos que existen cosas, realidades, independientemente de mí. Esto es la sustancia: todo aquello que existe en sí. La sustancia no es un sustrato físico que está debajo de; sustancia es igual a subsistencia. Como dice Brugger [5], lo característico de la sustancia no es su relación a los accidentes, sino la subsistencia propia. Sustancia es lo que tiene su ser no en otro sino en sí.

A la captación del en sí de las cosas sólo se llega por la inteligencia y nunca por los sentidos. Yo capto que ahí hay algo, una realidad, una sustancia, un ente, y esto lo capto por mi inteligencia. Los animales ca-

---

3. E. Gilson, *Realisme thomiste et critique de la connaissance* (París 1947) 197.
4. Aristóteles, *Metafísica*, VII y VIII; Santo Tomás, *Comentarios a la Metafísica de Aristóteles*, VII y VIII; R. Jolivet, *La notion de substance* (1929); J. De Vries, *Die Substanz in Bereich des geistigen Seins*: Schol. 27 (1952) 34-54; E. Gilson, *Elementos de la filosofía cristiana* (Madrid 1970); Id., *Being and some philosophers* (Toronto 1952) (hay traducción española); ID., *L'être et l'essence* (París 1962 [2]); W. Büchel, *Quantenphysik und naturphilosophischer Substanzbegriff*: Schol, 33 (1958) 161-185; ID., *Philosophische Probleme der Physik* (Frankfurt 1975); A. Marc, *Dialectique de l'affirmation* (Paris 1952) 541-553; R. E. Mc Call, *The reality of substance* (Washington 1956); F. Selvaggi, *Problemi della fisica moderna* (Brescia 1953); J. Hessen, *Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit* (1932); W. Brugger, *Substantia*: H. Krings, *Conceptos fundamentales de filosofía, III (Barcelona 1979) 441-449; A. Roldan, Naturaleza y sustancia*: Pens.16 (1960) 175-188; B. Bauch, *Das Substanzproblem in der griechischen Philosophie* (Heildelberg 1910).
5. W. Brugger, *Diccionario de filosofía*, (Barcelona 1988), 525.

recen de inteligencia y por ello jamás hacen la experiencia de captar que hay realidades en sí frente a ellos. Es por eso por lo que carecen de lenguaje simbólico.

Lo que sí captan los sentidos son las manifestaciones o dimensiones físicas de la sustancia. Estas dimensiones físicas existen porque tienen una subsistencia propia (la sustancia) sólo captable por la inteligencia. Los sentidos, repetimos, sólo captan las dimensiones físicas que son la epifanía de la sustancia. Pues bien, de las dimensiones físicas unas son esenciales y otras accidentales, según los casos. Pongamos un ejemplo: El lápiz que yo tengo en la mano no sería lápiz si no tuviera mina (elemento esencial), pero es completamente accidental que sea de color blanco o negro. Por cierto, el accidente hace referencia a la esencia más que a la sustancia. No podemos decir que todas las dimensiones físicas de una cosa sean simplemente accidente de la misma: es de la esencia del lápiz el tener mina, pero no lo es el que el lápiz sea de color negro o amarillo (accidente).

Pues bien, cuando conocemos la realidad que está frente a nosotros y estudiamos las notas que determinan su definición, entonces tenemos la esencia. La esencia responde a la pregunta: ¿qué tipo de realidad es ésta? La esencia se configura por la determinación de una realidad concreta mediante sus notas diferenciales. La naturaleza añade a la esencia un momento dinámico; es la misma esencia en cuanto principio de desarrollo, en cuanto principio de operación.

El hombre capta, por tanto, que hay realidades frente a él de una determinada factura. Todo aquello que existe en sí es una sustancia. La sustancia es, por lo tanto, un concepto irrenunciable no sólo por las exigencias del dogma eucarístico, sino también por las exigencias de un sano realismo: negar que existan cosas en sí es negar la realidad. Una de las dificultades que se levantan contra el concepto de sustancia es que la materia está compuesta de elementos varios que hacen desaparecer el concepto de la unidad ontológica de las cosas. Ahora bien, el problema se resuelve si tenemos en cuenta que cada uno de esos elementos es real y que, en combinación con otros, forma un conjunto (libro, lapiz) que también es real y subsistente. El concepto de sustancia se impone a todo el que percibe que las cosas que le rodean son reales y no producto de su imaginación.

Lo que capta el entendimiento es que hay realidades en sí, que esto que tengo en la mano es una realidad, una sustancia, algo (aliquid).

Este punto suele dar lugar a confusiones que no favorecen en nada a la metafísica. Cuando, por ejemplo, se dice que la metafísica estudia el ser, o el ente, la persona ajena a dicha ciencia se pregunta enseguida: ¿dónde está ese ser? Lo mismo ocurre cuando se dice que la metafísica estudia el ente. El ser o el ente no existe y con ello se comete una extrapolación, una excesiva abstracción que desorienta al que se inicia en la materia. Otra cosa es decir que la metafísica estudia todas las cosas (por ejemplo este lápiz, esta mesa) en cuanto que son una realidad, un ente, una sustancia, algo (aliquid).

II. LA ESTRUCTURA DEL JUICIO

Lo que hemos dicho hasta ahora lo vamos a explicar de otro modo hablando de la estructura del juicio.

Es sabido que el tomismo ha hecho del *esse* entendido como *actus essendi* la clave de su filosofía. Este acto de ser se encuentra en Dios de forma plena e imparticipada, mientras que en la criatura se encuentra de forma participada y limitada por la esencia receptora con la que realiza una composición real, no en cuanto dos entes acabados, sino en cuanto dos coprincipios de una única realidad. Es un dogma sagrado en el tomismo decir que el *esse* es absolutamente inconceptualizable; no es un quid, no es un algo. Se sustrae, por lo tanto, al conocimiento quiditativo: *esse non est ens, sed est quo ens est* [6].

Pues bien, lo que quisiéramos es mostrar que el ser es conceptualizable, que el primer concepto y más genuino que hace el hombre es que ahí hay una realidad, es decir, algo. Y no se puede decir que el juicio «Dios existe» sea irreductible al juicio «Dios es una realidad», es decir, algo, alegando que cometeríamos entonces una tautología. Reflexionemos sobre ello.

El juicio puede ser ciertamente esencial y existencial. Juicio esencial es este: «Pedro es un hombre». Juicio existencial es aquél que se limita a decir de un sujeto que existe: «Pedro existe». Analicemos, pues, estos dos juicios con el fin de ver si el verbo *ser* como existencia puede ser o no predicado. Comencemos por el análisis del juicio esencial.

En el juicio esencial «Pedro es hombre», atribuimos la esencia de «hombre» a un sujeto conocido ya como realidad, conocido como

6. Santo Tomás, *De hebdomadibus*, 1, 2.

algo. Implica este juicio que conocemos ya la realidad de Pedro como tal realidad. Ya sabemos que Pedro es algo, una realidad, una sustancia. En efecto, si a la pregunta ¿qué es Pedro? respondo diciendo que Pedro es algo, una realidad, cometo una tautología. Ya sabíamos que Pedro era una realidad, que Pedro era algo. Lo que quiero saber en este juicio es qué tipo de realidad es. Así pues, el sujeto de este juicio es «la realidad de Pedro» (Pedro en cuanto realidad) y el predicado es la esencia de hombre. En este juicio, en consecuencia, se predica una esencia de una realidad, conocida previamente como realidad. En él se establece la verdad esencial: es verdad que Pedro es hombre. Hay adecuación de una esencia a una realidad, a una sustancia.

Una variedad del juicio esencial es aquel juicio en el que se predica de una realidad ya conocida como realidad, o bien una propiedad esencial, o bien una nota accidental. Si yo digo «Pedro es de color blanco», estoy diciendo en realidad: «Pedro es un hombre blanco». Se trata de una determinación ulterior de la esencia de hombre que atribuimos a la realidad de Pedro.

Vayamos ahora al juicio existencial. Comencemos por este juicio: «el hombre existe». ¿Qué es lo que hacemos en este juicio? Lo primero que hay que decir es que el juicio «el hombre existe» es absolutamente equivalente al juicio «el hombre es una realidad». Este último juicio tiene perfecto sentido, el mismo sentido que el primero. La prueba es que en la conversación normal sirve para recalcar la existencia de algo. Si yo digo: «los extraterrestres existen» y provoco perplejidad o incertidumbre en los que me escuchan, puedo recalcar la idea diciendo: «sí, los extraterrestres son una realidad.»

Ahora bien, decir de una cosa determinada que es una realidad, ¿es cometer una tautología? En absoluto. Cuando en el juicio existencial afirmo «el hombre existe», tomo el sujeto «hombre» no como una realidad sino como una esencia. Sé perfectamente lo que es ser hombre: animal racional; pero no sé si existe, no sé si es una realidad. Entonces, lo que hago en el juicio «el hombre existe» o «el hombre es una realidad» es atribuir la realidad a una esencia. Es decir, lo que hago aquí es lo contrario a lo que hacía en el juicio esencial. En el juicio esencial «Pedro es hombre» atribuía la esencia de hombre a la realidad de Pedro conocida sólo como realidad. Ahora, lo que hago en el juicio existencial es atribuir la realidad a una esencia conocida como esencia. El juicio existencial predica, por lo tanto, la realidad de una esencia.

En el juicio existencial se da también la verdad, en cuanto que en él se adecúa la realidad a una esencia.

Pongamos otro ejemplo. Yo puedo afirmar «Dios existe, Dios es una realidad». En este caso sé perfectamente lo que es la esencia de Dios (ser creador, infinito, etc.). Lo que me falta es saber si lo que conocemos con el nombre de Dios es o no una realidad. Cuando afirmo que Dios existe, lo que entonces hago es decir que lo que conocemos por Dios (esencia de Dios) es una realidad. Predico de nuevo una realidad de una esencia.

En ninguno de los juicios referidos cometemos tautología alguna, puesto que lo que hacemos es predicar no una realidad de una realidad, sino una esencia de una realidad o una realidad de una esencia. Pero veamos otro ejemplo más difícil. ¿Cómo entendemos el juicio existencial «Pedro existe»? ¿Qué es lo que hacemos en este juicio?

Indudablemente, en el juicio «Pedro existe» afirmamos la existencia de Pedro, o lo que es lo mismo, decimos que Pedro es una realidad. Pero, ¿qué es Pedro como sujeto del juicio? Cuando respondemos a esto, decimos que Pedro es un hombre, que tiene por lo tanto la esencia de hombre, incluso que tiene la esencia de hombre determinada por algunas notas ulteriores como las de alto, guapo, etc. Es decir, conozco algunas de las notas determinantes de este hombre, pero todavía no sé si existe. Imaginemos que he visto la pintura de un hombre, debajo de la cual estaba escrito: «retrato de Pedro». Todavía puedo preguntarme: pero, ¿este Pedro de la pintura es una realidad o una ficción del pintor? Lo mismo ocurre si de Pedro he oído hablar o he escuchado descripciones de él. Puedo entonces preguntarme: el tal Pedro ¿existe o no en la realidad?, o ¿es un personaje legendario? Por lo tanto, también en el juicio «Pedro existe», «Pedro es una realidad», atribuyo una realidad a una esencia, en este caso particularizada por ciertas notas ulteriores. Estamos, en consecuencia, en un caso particular del juicio «el hombre existe.»

Según esto, podemos decir que la esencia se configura por la determinación de una realidad concreta por sus notas diferenciales. La existencia, en cambio, por la atribución de una realidad a una esencia. La esencia responde a la pregunta: ¿qué tipo de realidad es una realidad conocida ya como realidad? La existencia responde a la pregunta de si una esencia tiene o no realidad. La esencia es siempre la esencia de una realidad, de una sustancia; y la existencia, la realidad de una esen-

cia. No existe la existencia como tal, por ello no es adecuado decir que Dios es la pura existencia, porque las existencias no existen. Existen las realidades.

De todos modos, en el juicio esencial y en el existencial entran los conceptos de algo (una sustancia, una realidad, un ente) y de esencia. En el primer caso (juicio esencial) predico la esencia de una sustancia, de una realidad, ya previamente conocida como realidad. En el segundo caso (juicio existencial) digo que una esencia determinada es una realidad, una sustancia, algo (aliquid). Por lo tanto, el ser es un predicado, un quid. Es conceptualizable. Decir que «Pedro existe» es lo mismo que decir que es una sustancia, una realidad, algo. Lo primero que podemos decir de todas las cosas, el primer predicado que les atribuimos consiste en decir que son una realidad, una sustancia, algo [7].

El entendimiento, por su parte, no tiene que demostrar que las cosas son una realidad. El hecho de que las cosas son una realidad es algo evidente y es el fundamento inconmovible de toda especulación realista. Desde Aristóteles se ha dicho que lo primero que captamos es que hay realidades. A partir de ahí y no antes comienza la filosofía. Es algo que goza de evidencia y no puede ser sometido a demostración. Con todo, es necesario insistir en que cuando captamos que una esencia determinada (el hombre) es una realidad, no captamos el ser en general. Si así fuera, no distinguiríamos el ser percibido del sujeto perceptor, pues ambos estarían abarcados y confundidos en la generalidad de ese ser. Captar que el hombre es una realidad es captar, por el contrario, que el hombre se opone a la nada, pero limitadamente, como una rea-

7. El juicio existencial no consiste, como pretende la escuela de Marechal (Recordemos a K. Rahner, *Espíritu en el mundo* (Barcelona 1963); *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967) en la tendencia del sujeto cognoscente al ser en general, porque, aparte de que el ser en general no existe, dicha tendencia se define más por la *via remotionis et negationis* (es decir, por la superación de lo fenoménico) que por la *via affirmationis et causalitatis*. Es una tendencia que no tiene como término un ser objetivamente distinguible del sujeto tendente. Por el hecho de ir más allá de lo que fenoménicamente nos sale al encuentro no demostramos que existe un término infinito. Tender no significa llegar. Por eso sólo queda la conciencia tendente o la tendencia de la conciencia. No se rebasa, pues, el ámbito de la subjetividad de una conciencia que tiende. Sólo si en el juicio alcanzamos una realidad objetivamente distinguible del sujeto perceptor, habremos saltado el círculo cerrado de la subjetividad. En otras palabras, de lo que adolece la teoría de K. Rahner es de falta de intencionalidad objetiva.

lidad, como una sustancia y no como la totalidad de lo real. Dicho de otra forma, no se opone a la nada como el ser, sino como un ser, como una sustancia, como algo que implica absolutez y limitación en su entidad.

Es obvio, por otro lado, que lo que es absoluto y limitado en su entidad dice identidad consigo mismo dentro de sus límites, y en consecuencia, diferenciación de todo lo que está fuera de dichos límites. De ahí que se diferencie también de la realidad del sujeto perceptor. Cuando digo «ahí hay algo», estoy diciendo que es una realidad diferente de mí, que es un en sí, que es una sustancia, un ente que rechaza absoluta y parcialmente la nada.

El juicio nos lleva a esto: a percibir que las cosas son una realidad. El entendimiento no tiene que demostrar lo que resulta evidente: que hay realidades. Lo único que puede mostrar es cómo (y esto es obra de la epistemología) el sujeto se hace fielmente con la realidad conocida. Habrá que resolver el eterno problema de conjugar la racionalidad abstracta de nuestros conceptos con la realidad concreta conocida. A esto responderemos más adelante; ahora sólo nos basta con haber mostrado que por el juicio no captamos el ser en general y que, por otra parte, acudir al ser en general es obstruir ya de entrada la posibilidad de un conocimiento objetivo.

El primer predicado objetivo que podemos tener de las cosas es que son un ser, una sustancia, una realidad, algo en definitiva. Porque decir que una cosa es una realidad o una sustancia es lo mismo que decir que es algo. Al decir de una cosa que es algo, quiero decir que se opone a la nada, pero siempre de un modo parcial, en cuanto que es una realidad, una sustancia y no la totalidad de lo real. Por ello, el concepto de algo es el más apropiado. Se dice de una realidad en singular o también de varias realidades en plural, connotando tanto la absolutez como la limitación de las cosas conocidas, es decir, conociéndolas en su realidad concreta y singular. Algo es todo aquello que se opone a la nada de un modo parcial. Pero entendámonos bien, las cosas no son algo porque lo diga o imponga mi conocimiento, sino porque son realidades que, en su singularidad concreta, se oponen a la nada absoluta y parcialmente. Dicho de otro modo, son una excepción a la nada.

Por ello, el objeto de la metafísica no es el ser ni el ente en general que no existen, sino todas las cosas en cuanto que son una realidad, una sustancia, algo. El ser es siempre un algo, un quid. No es acto ni

principio y, si decimos de una cosa que existe, es porque hemos captado que es algo, que es un quid, aunque todavía no sepamos qué tipo de quid (esencia) es.

Concluyamos. Yo no capto el ser o el ente. Yo no capto el ser o el ente, sino que simplemente capto lo que está frente a mí y mi propia realidad como una realidad, como una sustancia, como algo. La noción de algo implica esto: el ser una excepción a la nada, una realidad, una sustancia. Lo que existe como algo se opone a la nada no como el ser en general, sino como un ser, una sustancia, como algo que implica absolutez y limitación en su entidad, como lo que rechaza la nada absoluta pero parcialmente. Dice identidad consigo mismo dentro de sus límites y, en consecuencia, diferenciación de todo lo que está fuera de dichos límites. De ahí que todo aquello que es una realidad, algo, se diferencia también de la realidad del sujeto perceptor: subsiste en sí independientemente de mí, es algo. Yo capto una realidad diferente de mí.

Por ello volvemos a decir que el primer principio es el de sustancia, es captar que existen cosas, excepciones a la nada, algo [8]. No partimos de una noción de ser en general o de un *actus essendi* que, como tal, dice sólo perfección absoluta de ser y que luego hay que limitar con la esencia receptora. La realidad que tengo frente a mí es algo que está limitado en cuanto algo antes incluso de saber qué esencia tiene.

Ser algo conlleva una identidad consigo mismo dentro de los propios límites y por ello una diferenciación de lo que está fuera de dichos límites, es decir, de las otras realidades. La misma etimología de algo (aliquid = aliud quid) implica un quid (identidad) y un aliud (diferenciación de los demás). Por el hecho de ser algo, una realidad, no es otras realidades. Otros entes podrán tener la misma esencia, pero al ser otras realidades ya son distintos. Sencillamente, todo aquello que es una realidad, algo, dice identidad entitativa dentro de los límites propios y por lo tanto se diferencia de todos los demás seres. Ser algo es una posesión parcial de ser y por lo tanto se diferencia de todas las otras partes de ser que existen. La limitación y la absolutez que impli-

8. Las dimensiones físicas de las cosas son algo, es decir tienen una subsistencia propia, si bien en su materialidad las captamos por los sentidos y en su subsistencia las captamos por la inteligencia. Que nadie piense que lo físico es un ser que se añade a otro. Es la epifanía misma de la sustancia.

ca son dos aspectos de la realidad que conocemos, pero no dos coprincipios en composición real.

A su vez, la noción de algo es, como tal noción abstracta, válida para todas las cosas. Sin embargo, en su condición de noción abstracta, no desfigura la realidad concreta. Es decir, la noción de algo no dice sólo absolutez de ser, en una abstracción que no representa ya las cosas concretas, sino que dice absolutez y parcialidad de ser, y por ello designa perfectamente la realidad concreta que está frente a mí, porque es una realidad que, en su singularidad concreta, se opone a la nada absoluta y parcialmente.

La noción de algo, en su abstracción, refleja la realidad concreta que tenemos frente a nosotros porque refleja tanto la absolutez como la limitación entitativas, que encierran las cosas singulares que encontramos. En una palabra, con este concepto capto la realidad que hay frente a mí en su entidad singular, en su concreción entitativa, porque capto al mismo tiempo la absolutez y la limitación de su ser. Capto que, frente a mí, hay una realidad que, en su singularidad concreta, rechaza la nada absoluta y parcialmente. Eso es lo que quiero decir cuando digo: ahí hay algo.

Esta delimitación que hemos hecho respecto de la noción de ser hay que hacerla también respecto de los otros trascendentales: *verum, bonum*, etc., diciendo que la metafísica atiende también a todo aquello que en su concreción es bueno y verdadero.

III. EL OLVIDO DE LA SUSTANCIA

Hemos visto que realmente no se puede demostrar que hay realidades. Esto es una evidencia. Lo que cabe hacer es comprobar las consecuencias que tiene en el campo de la filosofía el olvido de la sustancia y, con ello, advertir de las incongruencias en las que se cae.

A) Analítica del lenguaje

La analítica del lenguaje, por ejemplo, excluye la metafísica en cuanto que rechaza que sea una ciencia que se ocupa de la realidad en cuanto realidad. La metafísica no tiene una parcela propia, sino que consiste más bien en el análisis del sentido del lenguaje hablado. El llamado círculo de Viena (C. M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath, V. Kraft, etc.) no aceptaba en un principio como frases significantes sino

aquellas que tuvieran un contenido empíricamente verificable, como son las frases de las ciencias experimentales, o un contenido tautológico como es el propio del lenguaje formal de las matemáticas. El caso es que el principio de que sólo tiene sentido lo que es empíricamente verificable es un principio que en sí mismo no es empíricamente verificable; dicho de otro modo, es un principio metafísico de valor absoluto porque está fundado sobre la afirmación del ser en sí. Es curioso que, para negar la metafísica, es preciso ser metafísico.

En efecto, no hacemos una afirmación absoluta sino afirmando o negando el ser en sí: «esto es o no es real», «tiene o no tiene entidad», «es o no es en sí significante». Abandonemos la referencia a lo real y ya no podremos hablar.

Es cierto que, en una segunda fase y bajo la influencia del segundo Wittgenstein, los analistas abrieron el campo de significación de las palabras. Las palabras están ahora legitimadas por el uso. Hay distintos juegos de lenguaje (Sprachspiele) que son como ámbitos de lenguaje (lenguaje de las matemáticas, del fútbol) en el que cada palabra tiene una significación concreta legitimada por el uso. Es el uso el que legitima el significado de las palabras. Cabe por ello hablar de Dios, pues es un término que está legitimado por el uso en determinados juegos de lenguaje. Son muchos los analistas que han tratado de legitimar el lenguaje religioso por este procedimiento [9].

Ahora bien, esto no significa nada sobre la existencia objetiva de Dios; significa simplemente que se habla de Dios, que hablar de Dios tiene sentido. Este es el drama de una filosofía que no puede establecer la existencia objetiva de Dios y ni siquiera la trascendencia espiritual del hombre, pues es una filosofía que carece de metafísica.

B) Kant

El problema de Kant es, ni más ni menos, que la pretensión de hacer filosofía sin contar con el noumeno, con el en sí, de modo que la metafísica se convierte en epistemología. De las cosas no conocemos más que la manifestación sensible que captamos por los sentidos, pero

---

9. Para ver esta cuestión cfr.: D. Antiseri, *El problema del lenguaje religioso* (Madrid 1976); J. Ladrière, *Ateísmo y neopositivismo* en: *Ateísmo contemporáneo* II (Madrid 1971) 393-438; J. McQuarrie, *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología* (Salamanca 1967).

no el noumeno, no el en sí. Dice así Kant: «de la cosa sólo conocemos los fenómenos, dejándonos sin conocer a la cosa en sí, por más que para sí misma sea real [10].»

Nuestros conceptos no los formamos, en consecuencia, a partir del en sí de las cosas, sino aplicando las categorías a priori a la información sensible y caótica que recibimos por los sentidos. En efecto, Kant, que quería dar a la filosofía un rigor científico como el que poseía la ciencia física de Newton, se planteó el problema de fundamentar los juicios sintéticos a priori que son los que hacen avanzar el conocimiento, puesto que en ellos se hace la síntesis de lo universal y de lo particular.

Ahora bien, puesto que lo universal no puede proceder de lo particular, habrá que alojarlo en el a priori de las categorías de la conciencia. Dice así Kant: «los conceptos empíricos y su fundamento, o sea la intuición empírica, nunca pueden suministrarnos más proposiciones sintéticas que las puramente empíricas, es decir, experimentales y que por consiguiente no pueden nunca contener necesidad y absoluta universalidad» [11]. Una proposición universal no se puede sacar de la experiencia [12]. Como dice Verneaux, «la unidad y la necesidad del conocimiento, según Kant, no pueden provenir de la experiencia; por lo tanto estos caracteres derivan de la razón que posee a priori la forma del conocimiento. Kant admite como evidente que los conceptos son a priori» [13]. Mi conocimiento no puede reglarse por la naturaleza de los objetos, luego ha de reglarse por las categorías a priori. Kant desconocía la teoría tomista de la abstracción. Como dice Verneaux, que frente a Kant presenta el realismo del conocimiento, «la negación de toda intuición intelectual en Kant nos parece el punto decisivo de toda discusión del kantismo» [14]. Es ahí donde se juega el destino de la metafísica. Y continúa Verneaux: «porque el concepto, como todo acto de conocimiento, es intencional. No es una cosa arbitraria, pintura, símbolo de otra cosa, sino el medio de conocer la cosa, una intención hacia el objeto. Es lo que podríamos llamar un concepto abierto o transparente. Por su concepto, pues, la inteligencia visualiza un objeto. El concepto tomado como sujeto de un juicio representa a esa cosa según uno de sus

10. *Crítica de la razón pura*, I (Buenos Aires 1970) 134.
11. *Ibíd.*, 195.
12. *Ibíd.*, 196.
13. R. Verneaux, *Crítica a la crítica de la razón pura* (Madrid, 1978) 143.
14. *Ibíd.*, 61.

aspectos. El juicio consiste en completar un sujeto refiriéndole otro carácter que se percibe en el objeto, ya inmediatamente por intuición, ya por medio de razonamiento [15].»

Ahora bien, Kant no puede montar su sistema sin caer en continuas contradicciones. Una de dos: o los fenómenos son existentes y entonces tienen una propia subsistencia o noumeno, o no lo son y entonces son la nada. De hecho, a pesar de que Kant dice constantemente que no podemos conocer el noumeno [16], a veces lo supone [17]. Pero como dice Verneaux, «si no se sabe nada de las cosas, es mejor callar». Llega incluso Kant a afirmar que el noumeno es causa de los fenómenos, admitiendo así un tipo de causa objetiva que contradice la categoría formal a priori de causa. Acudir, por otro lado, a los esquemas trascendentales como mecanismo de aplicación exacta de las formas a priori a la información sensible que recibimos de fuera es un recurso que queda inexplicado y que suena a ciencia ficción. Como dice Verneaux, «cuando las formas son actualizadas, su aplicación a los fenómenos es estrictamente arbitraria, ya que los datos sensibles son amorfos por hipótesis [18].»

A veces uno se pregunta con Gilson si los seguidores y admiradores de Kant creen de verdad en su teoría del conocimiento y de las formas a priori. Gilson se pregunta: ¿cuántos profesores de filosofía podríamos encontrar hoy que acepten como válida la tabla de categorías de Kant? Entonces, ¿por qué se sigue tanto a Kant? Y contesta el mismo Gilson: por lo que Kant representa, porque en Kant es el yo el que toma el lugar de Dios creador [19].

C) Husserl [20]

El defecto que tuvo por su lado la fenomenología de Husserl fue el de convertir la realidad en puro correlato de mi conocer. La intencio-

---

15. *Ibíd.*, 85.
16. *Crítica de la razón pura*, 134, 137, 182, 190, 192, 197.
17. *Ibíd.*, 197.
18. Verneaux, Op. cit., 159.
19. E. Gilson, *Elementos de la filosofía cristiana* (Madrid 1981) 304.
20. P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia* (Città di Castello 1939); X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía* (Madrid 1963) 219-254; P. Thevenaz, *La fenomenología, Husserl, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty* (Roma 1969) 25-45.

nalidad en Husserl apunta al objeto, a la intención de la esencia; pero el objeto no puede ser definido sino en relación con la conciencia: es mero correlato del sujeto cognoscente. Sólo tiene sentido de objeto para una conciencia. La esencia es siempre término de un objetivo de significación.

Esta conciencia o polo subjetivo (noesis) no se suma numéricamente al polo objetivo. Es una operación constituyente del sentido del dato, es donación de sentido (Sinngebung) al dato, constituyendo a éste en un significado ideal (noema) y sacándolo de su ingenuo realismo.

Con esto se llega al momento más importante de la fenomenología husserliana. Se trata de algo ya presente de modo inicial en las primeras obras de Husserl y que constituye el valor metafísico de su filosofía, algo que posibilita todas las pretensiones de la misma: se trata de la reducción fenomenológica (epoché). Aparecerá como una vuelta al idealismo en algunos de sus discípulos (E. Stein, A. Reinach) que mostraban inclinación por el realismo de la «contemplación de las esencias.»

El método descriptivo exigía su propio fundamento radical. Para llegar al principio epistemológico capaz de salvar la filosofía de todo naturalismo, era necesario poner entre paréntesis (Einklammerung) la vida natural, sostenida por una protocreencia en la realidad natural de las cosas. Esta puesta entre paréntesis incluye mi propio yo, haciendo posible la experiencia de la realidad como fenómeno. El mundo queda así reducido a no ser sino lo que aparece a mi conciencia, queda reducido a correlato de la misma. Lo fáctico ha sido reducido así a lo eidético, a lo esencial, y con ello se ha conseguido la medida universal de todo conocimiento verdadero, la posibilidad de ulteriores conocimientos verdaderos y fundados. Así, el mundo no es negado sino recuperado en una perspectiva trascendental. El sujeto no crea al mundo, lo hace existir como fenómeno. El sujeto hace que el objeto se me manifieste a mí en lo que es. Sólo desde mí y en cuanto manifiesto a mí, tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas. La función de la fenomenología no es explicar el mundo por sus causas sino comprender lo que es. Y lo que es sólo puede tener sentido en una correlación al sujeto cognoscente.

Esto pudiera ser llamado en todo caso idealismo trascendental en el sentido de que lo que la conciencia hace es fundar la posibilidad de la manifestación del objeto intencional, tal como éste es en sí mismo. La

conciencia funda desde sí misma la manifestación del objeto, es un acto que desde sí mismo abre el área de sentido del objeto. El que el objeto sea sentido noemático depende de la conciencia que es un acto significante (sinngebender Akt). El ser de las cosas no es su existencia o su realidad sino su sentido, y este sentido es ser un correlato de la conciencia fundante.

Sin la intencionalidad cognoscitiva no puede hablarse de objeto o de esencia de un objeto [21]. El objeto, por lo tanto, no es un objeto en sí, sino el objeto percibido [22]. Lo que pide Husserl es la suspensión de la creencia en la realidad en sí con su famosa puesta entre paréntesis. El mundo no tiene sentido sino en relación a mí. Dice así Dartigues:

«Esta afirmación del mundo como fenómeno, es decir, como no teniendo sentido sino en su manifestación en la vivencia, conecta con la actitud de Descartes. Tanto para Husserl como para Descartes el "yo pienso" es la certeza primera a partir de la cual es preciso obtener las restantes certezas [23].»

Es verdad que en Descartes el punto de partida es el «ego cogito» y en Husserl el «ego cogito cogitatum»; pero en todo caso no hemos salido del idealismo. Esta fue la clave de la decepción de la discípula de Husserl, Edith Stein. Según esta filosofía el árbol percibido sólo existe en cuanto percibido. La fenomenología, en todo caso, lo que hace es sustituir la sustancia, el en sí, por el sentido y la significación.

Evidentemente, pensamos nosotros que es claro que el hombre puede cargar de significación a las cosas, pero la significación se añade al ser objetivo que las cosas tienen. El reloj que poseo sobre la mesa puede tener una significación muy personal para mí porque es un recuerdo de mi padre, pero no deja de ser un reloj. La significación que da el sujeto no puede sustituir a la realidad objetiva de las cosas. El objeto no es puro correlato de mi conciencia. Cuando capto que hay algo, quiero decir que frente a mí hay una realidad que se diferencia de mi yo como subjetividad. Decir que hay algo significa que hay una excepción a la nada.

---

21. A. Dartigues, *La fenomenología* (Barcelona 1981) 27.
22. *Ibíd.*, 28.
23. *Ibíd.*, 31.

D) Heidegger [24]

En Heidegger el fenomenólogo remonta a la experiencia y al sentido del ser. Si Heidegger estudia las dimensiones existenciales del hombre (*Sein und Zeit*) y el lenguaje (*Unterwegs zur Sprache*) es porque en ellas se revela el ser. Heidegger, quejoso de que la metafísica se hubiera dedicado al estudio de los entes, propugna superar el olvido del ser y abrirse al sentido del ser. Hay una diferencia ontológica entre los entes y el ser. La cuestión heideggeriana versa sobre el ser de los entes. Los entes son gracias al ser [25]. Si se parte del hombre, es porque éste es el único ser capaz de preguntarse por su propio ser y por el ser de los entes. El hombre es precisamente *Dasein*, porque en él se revela el *Sein*.

La cuestión de la nada es el contrapunto del ser: la experiencia de la nada proviene de que los entes no son el ser. La nada es el velo del ser, y es, por lo mismo, el camino que abre al hombre a la experiencia del ser. El hombre trasciende los entes en cuanto que está abierto al mundo y, a través del mundo, al ser. El hombre trasciende los entes y los supera confiriéndoles inteligibilidad, proyectando sobre ellos la luz del ser.

Pero, ¿cuál es ese ser de Heidegger?

El ser, en cuanto tal, no depende del hombre ni es un producto o proyecto del hombre. Dice Alfaro interpretando a Heidegger: «es más bien el hombre el que existe como proyecto del ser, como fundamentalmente abierto al ser e interpelado por él a guardar la verdad del ser. Este es el sentido de la frase de Heidegger "el hombre es el pastor del ser".»

En su intento por «mostrar» la noción de ser, Heidegger parte de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. El ser no es ni un ente, ni un constitutivo de los entes, ni la totalidad de los entes; no es ni Dios ni un fundamento último del mundo. Los entes provienen del ser, no mediante una causalidad eficiente, sino en cuanto que son tales gracias a la iluminación (*Lichtung*) del ser; es decir, el ser es la luz que saca a

---

24. J. B. Lotz, *Sein und Existenz* (Freiburg 1965) 97-242; A. D. Waelhens, *La philosophie de M. Heidegger* (Louvain 1949); E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Paris 1949); P. Thevenaz, *La fenomenología...*, 46-64; X. Zubiri, *Cinco lecciones...* 269-279; J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988).

25. Cfr. J. Alfaro, op. cit., 48.

los entes de su ocultamiento y se hace así presente a ellos como su fundamento trascendente. Esta relación del ser a los entes pertenece internamente al mismo ser [26].

El ser se oculta y se descubre en los entes; es algo que acontece por pura iniciativa en cuanto que se descubre y encubre. El ser no puede ser pensado sino como mero acontecer. El hombre no puede provocar por sí mismo la venida del ser en cuanto tal, sino únicamente aguardar su venida y estar atento a su voz. La interpretación del ser está aún por hacerse y es un enigma.

La verdad es que Heidegger no explica ni cómo ni por qué acontece el ser. Por otro lado, se pregunta Alfaro, si es pensable un mero acontecer en el que no acontece sino el mero acontecer. El ser de Heidegger se ausenta y se descubre, pero ¿esto es libertad o es destino? ¿Es personal o impersonal? ¿Finito o infinito? ¿Es trascendencia plena y fundadora de los entes o meramente pensada? Estas son las preguntas de Alfaro. El ser de Heidegger es absolutamente indeterminado, ese es el problema, y habrá que preguntarse si, en tal indeterminación, no es un mero correlato de la conciencia humana. En otros términos, habrá que preguntarse si con Heidegger seguimos todavía en la fenomenología sin llegar al en sí.

26. *Ibid.*, 67.

II

EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

Antes de hablar del principio de causalidad, mencionemos los principios de identidad y de no contradicción. Una vez que hemos constatado que hay cosas, surge el principio de identidad: «una cosa es lo que es». El principio de identidad es una ley suprema de lo real y fluye inmediatamente de la noción de lo real. Es una necesidad absoluta del pensamiento, porque la identidad es una necesidad intrínseca de lo real: lo que es, es.

El principio de no contradicción es también fundamental: «una cosa es lo que es y no puede ser y no ser a la vez lo que es desde un mismo punto de vista». Hemos visto que nosotros captamos todas las realidades en cuanto que son algo, es decir, como entidad que se identifica consigo mismo dentro de sus límites y, por lo mismo, se diferencia de todo lo que no es ello. De la experiencia del límite, de la frontera con la nada, surge la noción de no ser lo otro. Yo conozco este lápiz que tengo en la mano como una realidad, como algo; pero con ocasión de que ya no lo tengo en la mano o con ocasión de que advierto que este lápiz no es la mesa, formo la idea de no ser. Y una vez que he aprehendido a partir de las cosas el no ser, entiendo que un ente no puede ser y no ser a la vez y en el mismo sentido: el principio de no contradicción expresa así la incompatibilidad radical entre el ser y el no ser.

Decimos «a la vez» porque no hay contradicción, por ejemplo, en que las hojas de un árbol sean verdes en una época de un año y marro-

nes en otra. Decimos también «en el mismo sentido» porque no es contradictorio que la lluvia sea beneficiosa para unos y dañina para otros en un sentido diferente.

El principio de causalidad no deriva de la noción de ser tan directamente como los anteriores. Decir que hay algo no significa decir que sea ni causado ni incausado. Por ello, sólo llegamos al conocimiento de este principio una vez que hemos hecho la constatación de que hay cosas que no tienen en sí mismas la explicación de su ser. Hecha esta constatación, hay que buscar un ser que dé razón de la existencia de lo que consideramos inexplicable. Renunciar a dicha causa explicadora, sería tanto como dejar a nuestro fenómeno sin ser, sería tanto como equipararlo a la nada, pues sólo la nada carece de razón de ser. Negar el principio de causalidad significaría decir que algo no tiene ni en sí mismo ni en otro la explicación de su ser y, por lo tanto, equipararlo a la nada.

I. FORMULACIÓN DEL PRINCIPIO

A veces se suele formular el principio de causalidad de la siguiente manera: «todo efecto tiene causa»; formulación poco feliz porque encierra una evidente tautología. Decir que todo efecto tiene causa es decir que todo efecto es efecto.

El principio de causalidad lo podríamos formular así: «todo lo que no tiene en sí la razón de su ser la tiene en otro». Entendido así, el principio de causalidad resulta un derivado del principio de razón suficiente: «todo ente tiene en sí, o fuera de sí, la razón de su ser». Aunque no entramos ahora en la discusión de cuál de los dos es el primero.

El principio de causalidad es un primer principio y, como todos los primeros principios, es evidente. Por ser evidente, es indemostrable, y para captar su sentido, basta recorrer sus términos. Su negación nos conduce al absurdo. Veámoslo.

Si el principio de razón suficiente no fuera verdadero, de modo que un ente no tuviera en sí ni fuera de sí la razón de su existencia, el ser y la nada se encontrarían en las mismas condiciones: tanto la nada como el ser no tendrían razón de ser, lo cual es absurdo. La nada no tiene razón de ser, pero el ser la tiene.

Asimismo, negando el principio de causalidad, podríamos afirmar que el ente contingente, es decir, el que no tiene en sí la razón de su

existencia, es incausado. Pero esto equivaldría a decir que, como ente contingente, no tendría en sí la razón última de su ser, y al mismo tiempo, como incausado, tampoco la tendría fuera de sí. Por lo tanto, no la tendría en modo alguno, lo cual es lo mismo que decir que no es.

Con estas reflexiones llegamos a la conclusión de que la casualidad como ausencia de causa no existe. Pongamos un ejemplo: salgo de casa a las doce de la mañana y me cae una teja y digo: ¡qué casualidad, esta teja tenía que caer a las doce! Sin embargo esta teja no ha caído por casualidad, ha caído porque tenía tales centímetros fuera del alero, porque estaba suelta y porque ha soplado viento de determinada intensidad. Sencillamente ha habido unas causas que en ese momento yo desconocía y por ello hablo de casualidad. De ahí que Poincaré decía bien al observar que la casualidad es el nombre que le damos a nuestra ignorancia.

Así pues, no se puede hablar de casualidad como ausencia de causa. El principio de que todo lo que no tiene en sí la razón de su ser la tiene en otro es un principio evidente cuya negación nos lleva al absurdo.

Pasamos ahora a ver algunas objecciones que se han propuesto contra el principio de causalidad. Quien niega la existencia de Dios sabe que, atacando este principio, se ataca la certeza que podemos tener de su existencia.

Con todo, antes de entrar en materia, recordemos que el principio de causalidad puede ser entendido a dos niveles: causalidad configurativa y causalidad creativa; con otro nombre: causalidad física o causalidad metafísica. La causalidad física o configurativa la podríamos enunciar así: «todo fenómeno físico que no tiene en sí la razón de sus propiedades específicas como tal fenómeno, la tiene en otro». Por ejemplo, el fenómeno físico de una enfermedad, el que un miembro de mi cuerpo presente una forma anormal, tiene o puede tener como causa un virus determinado.

La causalidad metafísica la podríamos enunciar así: «todo ente que, en cuanto ente, no se explica por sí mismo, debe a otro la razón de su existencia.»

Como se ve, la causalidad física y la metafísica se basan en el mismo principio, pero mientras la primera nos proporciona la causa próxima de un fenómeno físico, la segunda nos proporciona la causa última de una realidad en cuanto realidad. Pasamos ahora a presentar las principales objecciones que se han hecho al principio de causalidad.

A) Hume

Hume ha pasado a la historia como intérprete empirista del principio de causalidad. Los empiristas, por negar toda distinción entre el conocimiento sensible y el intelectual, no reconocen a la mente humana la capacidad de suministrar a la conciencia realidades absolutas y leyes objetivas. La experiencia humana, nos dicen, no nos ofrece más que objetos concretos, cosas y sucesiones de cosas sin un lazo causal y necesario que las ligue. Si nuestra mente descubre en una mera sucesión un lazo causal, ello se debe a la ilusión de nuestra mente, a la costumbre. Al ver repetirse ciertas sucesiones de fenómenos, nace en nosotros la ilusión de que entre ellos hay un lazo causal. Pero, en realidad, la relación de causa sólo existe en nuestra fantasía. La experiencia no nos proporciona un lazo necesario de causalidad, sino una mera sucesión de fenómenos concretos.

A esta afirmación del empirismo podemos responder de múltiples formas. Ante todo es preciso responder que la negación del principio de causalidad se opone al sentido común. Si no existe causalidad alguna, si no hay un influjo entre causa y efecto, ¿por qué castigamos a los malos y premiamos a los buenos? Si no hay causalidad, es totalmente ilógico que haya imputabilidad de actos. Sin el principio de causalidad, todo el orden moral y social se vendría abajo. Lo mismo tendríamos que decir de nuestra vida cotidiana: si no hay una causa de mi enfermedad, no buscaría el curarla con la medicina adecuada. El sentido común nos lleva a basarnos siempre en el principio de causalidad.

El mismo sentido común nos alecciona, por otra parte, descubriendo relaciones muy constantes que no responden al principio de causalidad. Por ejemplo, no hay relación más constante que la relación día-noche, y sin embargo, nadie afirma que la noche sea causa del día o viceversa.

Así pues, en contra de lo que dicen Hume y los empiristas, no toda relación constante nos produce la sensación ilusoria de la causalidad. El mismo sentido común nos hace distinguir la diferencia entre un tipo de relación y otro.

Si pasamos ahora al ámbito de la ciencia, veremos cómo toda ella se elabora basándose en el principio de causalidad. La ciencia analiza cada uno de los procesos físicos, químicos y orgánicos, descubriendo entre ellos la relación de causalidad. La ciencia, como recuerda bien

Tresmontant [1], no nos habla de mera concomitancia de fenómenos, sino de comunicación de energía e información entre los cuerpos. Tomemos dos ejemplos propuestos por Tresmontant.

Nace un ser humano: la ciencia moderna no nos dirá que este nacimiento se debe a la mera sucesión de un espermatozoide y de un óvulo. Todo lo contrario, descubrirá que la generación se debe a una intrínseca información del óvulo por el espermatozoide. El mensaje genético que contiene el espermatozoide se combina con el que contiene el óvulo. De ello nace un nuevo código genético, una nueva información. La causalidad aquí es la comunicación intrínseca de un mensaje, de una información.

En el caso de la fotosíntesis nos encontramos también no con una mera sucesión de fenómenos, sino con una intrínseca comunicación de energía, que, proveniente del sol, es absorbida por la clorofila, de modo que la energía luminosa se convierte en energía química, que se utiliza para reducir el anhídrico carbónico captado de la atmósfera, formándose así la glucosa. Hay todo un proceso que consiste en una interna comunicación de energía.

Pero es más, la ciencia nos dice que podemos prever el resultado de determinados fenómenos, porque puede llegar a descubrir las propiedades esenciales de las cosas.

La ciencia avanza en parte por hipótesis (y en esto damos la razón a Popper), pero en la ciencia no todo es hipótesis. Cuando el hombre llega a descubrir las propiedades esenciales de las cosas, (las del cobre, por ejemplo), puede establecer una tesis: tales propiedades, en determinadas circunstancias, producen tales efectos. Y el hombre puede captar la ley interna de las cosas porque es capaz de abstraer de lo particular y de llegar, mediante este proceso abstractivo, a la naturaleza de las mismas, conociendo de esta forma el principio general o la ley que las rige. ¿Por qué, por ejemplo, no conviene la leche de vaca a un niño recién nacido? Porque las moléculas que constituyen la leche de vaca, proteínas, grasas y enzimas diversas, no poseen la misma constitución o estructura que la leche humana. Las moléculas de la leche de mujer se hallan adaptadas a la bioquímica propia de un niño de pecho. En cambio, las moléculas de la leche de vaca no lo están. Esto es una

1. Cl. Tresmontant, *Ciencias del universo y problemas metafísicos* (Barcelona 1978) 223.

tesis, y no una hipótesis. Es algo basado en la naturaleza misma de las cosas. Y es una tesis, como decimos, no porque hasta ahora no haya sido descalificada (según el principio de Popper), sino porque la estructura interna, la naturaleza de las moléculas de la leche de mujer presenta una configuración determinada y específica.

Es conociendo la naturaleza determinada de las cosas como llegamos a conocer sus propiedades esenciales. Precisamente el valor de la inducción es éste. La inducción no es la verificación de 100 ó 100.000 casos, sino el hallazgo de las propiedades esenciales de las que dimana el valor universal de una ley. Por supuesto que hay todavía propiedades desconocidas que, si intervienen en determinados casos, harán que las conocidas no produzcan los efectos acostumbrados, pero el que nuestro conocimiento sea perfectible no quiere decir que sea esencialmente falsificable y que no hayamos llegado ya de hecho al conocimiento de ciertas leyes universales por haber conocido ya propiedades esenciales de las cosas.

Nos basta observar cómo la ciencia no se contenta con la observación de los fenómenos, sino que intenta llegar al descubrimiento de la naturaleza específica de cada cosa y, cuando consigue determinar cuál es la configuración intrínseca de algo, puede predecir sin duda los efectos que se producen. Se sabe, por ejemplo, que el cianuro mata al hombre, y no porque sea una verdad aún no descalificada, sino porque se conocen las moléculas y características propias de este veneno. No creo que se atreva nadie a descalificar esta verdad por la ingestión del mismo. Por supuesto que, si en determinados casos, quizás no produce tal efecto mortal, será porque han intervenido otras causas, no porque sea falso o falsificable que el cianuro mata al hombre.

B) El principio de indeterminación

Recordemos el principio de indeterminación que Heisenberg descubrió en 1927. Según este principio, es imposible determinar a un tiempo y con exactitud la posición en el espacio de un electrón y su longitud de onda. Este principio hace que en el mundo subatómico no se puedan prever todos los fenómenos como ocurre en el mundo de la física superior, lo cual ha llevado a muchos científicos a reconocer las barreras que tiene hoy en día la ciencia.

Pero es el caso que no pocos han deducido de este principio de indeterminación la invalidez del principio de causalidad: en el mundo

subatómico hay fenómenos totalmente imprevisibles, porque carecen de causa. Y esto es un paso ilegítimo que un científico no puede dar. Veámoslo.

Son muchos los que afirman la imposibilidad de conocer a un tiempo la situación y la longitud de onda de un electrón. Pero se debe a que la misma observación del electrón se realiza proyectando un haz de fotones que perturban el fenómeno observado y esto hace que sea imposible la medida exacta. Pongamos un ejemplo: si quiero sacar una fotografía de una superficie tersa de una piscina y no puedo hacerlo de otra manera que sumergiéndome a la vez en ella, es claro que resultaría imposible fotografiar la tersura de la piscina. Pues algo así ocurriría con la observación del electrón. Mi misma observación hecha con radiaciones de fotones, impediría la medida exacta y serena del objeto observado [2].

De todos modos, sea lo que fuere de esta explicación que acabamos de dar, es claro que un científico puede afirmar que, según el principio de indeterminación, la medida exacta se hace imposible; pero como tal científico, no puede afirmar que hay cosas en sí indeterminadas, porque entonces estaría haciendo un juicio filosófico que no le compete como científico [3]. El principio de indeterminación es un principio que se refiere a la técnica: para la técnica es imposible medir a la vez la posición y la longitud de onda de un electrón. Pero no se puede decir más. Como dice Riaza, más no se sigue del principio de indeterminación [4]. Por ello el principio de causalidad no está contradicho por el principio de indeterminación. Las ciencias físicas, que pueden descubrir las propiedades esenciales de las cosas, no pueden hacer en cambio afirmaciones metafísicas como son las que corresponden a los primeros principios de la metafísica y que se sitúan en el tercer grado de abstracción (las ciencias físicas se sitúan en el primero).

---

2. Así opinan por ejemplo: V. Marcozzi, *Il problema di Dio e le scienze* (Brescia 1974 [10]) 56; J. M. Aubert, *Filosofía de la naturaleza* (Barcelona 1977 [3]) 211; X. Zubiri, *Naturaleza, historia, Dios*, (Madrid 1978 [7]) 269; J. M. Riaza dice en este sentido que el principio de indeterminación es un principio que dice relación al conocimiento más bien, y por ello, prefiere llamarlo principio de incertidumbre: *Ciencia moderna y filosofía* (Madrid 1953) 735.
3. G. Ruffino, *La ciencia física y el ateísmo* en: *El ateísmo contemporáneo* I/1 (Madrid 1971) 509-510.
4. Op. cit., 735.

C) Monod y la negación de la causalidad

Hagamos alusión al libro de Monod *El azar y la necesidad*, libro que se ha hecho famoso por la negación del principio de causalidad y por la defensa del azar.

Recordemos que, en el ejemplo que pusimos de la teja para hablar de la casualidad, decíamos que en este caso no había tal casualidad, sino una serie de factores que explicaban la caída. La teja no cae por casualidad, sino por unas leyes físicas.

Pues bien, Monod nos daría la razón en este caso, y diría que este tipo de azar es un azar *operacional*, un desconocimiento, en el fondo, de los factores que intervienen en él, pero, dice Monod, hay un azar que podemos llamar *esencial*, en el cual se da una imprevisibilidad. Él mismo nos pone este ejemplo:

Imaginemos que, mientras el señor Dubois trabaja en la reparación de un tejado, pasa por la calle el señor Dupont. El señor Dubois suelta por inadvertencia el martillo, el cual cae sobre la cabeza del señor Dupont y lo mata. Estamos, ante un acontecimiento totalmente imprevisible. Pues bien, esto es lo que ocurre, dice Monod, con las mutaciones genéticas que se dan en el proceso de autoduplicación del código genético, son totalmente imprevisibles, no tienen nada que ver, por lo tanto, con causas inmediatas o lejanas [5]. Según Monod por estas mutaciones imprevisibles se ha originado el cambio de las especies, las cuales una vez logradas por el azar, se consolidan.

Aquí tenemos que responder a Monod lo mismo que decíamos sobre el principio de indeterminación. Un científico tendría que decir: hoy en día las mutaciones genéticas nos resultan totalmente imprevisibles. Y no puede decir más. Afirmar que estas mutaciones no tienen causa es entrar en un terreno filosófico que al científico en cuanto tal no le compete. El hecho es que Monod confunde imprevisibilidad técnica con incausalidad. De que una cosa sea técnicamente imprevisible deduce que no tiene causa, y esto es otro tema: es pasar del terreno técnico al filosófico. En el ejemplo que el mismo Monod pone, la caída del martillo es imprevisible; pero cualquiera puede comprobar que la caída del martillo tiene una causa: la inadvertencia del señor Dubois y la ley de la gravedad. Son cosas distintas.

---

5. J. Monod, *El azar y la necesidad* (Madrid 1977) 127.

El caso es que, desde el punto de vista técnico incluso, la ciencia sigue trabajando para encontrar la ley de las mutaciones genéticas. En ello, en descubrir la ley de las cosas, se basa el progreso de la ciencia.

Es frecuente a veces que los científicos traspasen el terreno de su competencia técnica haciendo afirmaciones de tipo filosófico que no les competen.

II. PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Una vez que hemos establecido el principio de causalidad es cuando podemos abordar el tema de la existencia de Dios. Por medio de este principio llegamos a Dios con verdadera certeza, no llegamos a él simplemente por el impulso de nuestro sentimiento o por la tendencia de nuestra aspiración. La existencia de Dios se nos impone como una exigencia misma de la realidad que encontramos aquí.

A) La prueba del orden

Esta prueba del orden del universo corresponde a la quinta vía de santo Tomás [6]. Es la más accesible al sentido común y también la que más abundantemente ha sido utilizada en la historia del pensamiento humano. Sócrates, Cicerón y Séneca la utilizaron.

1) La razón ante el orden

Comenzaré con una comparación que siempre suelo emplear cuando hablo a los jóvenes de la existencia de Dios. Mi afición a la montaña me ha hecho concebirla así:

Imaginemos que un grupo de jóvenes subimos a una montaña difícil, jamás lograda por montañero alguno. Esto no es posible hoy en día, pero imaginemos, por ejemplo, que una cumbre como la de Urbión no hubiese sido alcanzada jamás por nadie, ni por los montañeros más consumados. Nuestro grupo se propone alcanzarla por primera vez desafiando dificultades enormes y contra el parecer de nuestros amigos y parientes que nos tratan de imprudentes y locos.

La prensa, la radio y la televisión se hacen eco de nuestra hazaña y se suscita una expectación parecida a la que se levantó con la ascensión en invierno a la cara oeste del Naranjo de Bulnes.

---

6. I, q. 2, a. 3.

Pues bien, después de unos días de ascensión penosa y difícil (imaginemos que así sea, pues la subida al Urbión es de las más fáciles) llegamos a la cumbre. En este momento sentimos la emoción honda de haber sido los primeros. Se apodera de nosotros un silencio sobrecogedor al contemplar el silencio de valles profundos, lagunas y montañas que se encuentran ante nuestros pies. Nuestros cuerpos fatigados encuentran en este momento el contrapunto de la emoción y del sobrecogimiento por el paisaje. Sobran las palabras. Lo mejor en estos momentos es el silencio y la contemplación.

Y, justo en este momento solemne, alguien grita:

— ¡Mirad lo que hay aquí: un buzón! Miramos en esta dirección y efectivamente, allí, en un hueco entre las rocas, un buzón de montaña: una caja metálica con la forma artística de caserío afianzada a la roca con cemento. En una pared del buzón la siguiente inscripción: *Club montañero Castilla, 2,3,1940.* Dentro del buzón, una tarjeta escrita en castellano por un montañero.

En este momento todos nos miramos sobrecogidos de ansiedad y zozobra. ¡No hemos sido los primeros! No lo decimos, pero todos lo pensamos así. Entonces digo a todos:

— ¡Atención!, cuando lleguemos abajo, no digáis nada de este buzón. Que nadie lo sepa.

Y todos hacemos este propósito con la intención de que no se empañe nuestra gloria de ser los primeros escaladores del Urbión.

Una vez abajo, llegan las felicitaciones y los agasajos. Nos invitan incluso a acudir a televisión con el fin de hacernos una entrevista ante todos los españoles pendientes de nuestra hazaña. El entrevistador nos pregunta delante de los telespectadores por las vicisitudes de nuestra ascensión: dificultades climatológicas, alimenticias, etc. Las preguntas se van sucediendo unas a otras y nuestras respuestas nos acreditan ante el público como montañeros consumados. Pero, he aquí que el entrevistador, esta vez con una mirada llena de misterio y de cierta ironía, nos pregunta:

— ¿Y no encontraron ustedes en la cumbre un buzón con la inscripción: *Club montañero Castilla, 2,3,1940*?

Nos quedamos helados. ¿Cómo sabe de la existencia de un buzón y de la inscripción exacta del mismo? No podríamos negar la existencia del buzón pues lo conoce al detalle. Entonces yo, apurado y nervioso, respondo:

— Sí, efectivamente, había un buzón; pero ello se explica porque, por encima del Urbión cruzan muchos aviones y de uno de ellos pudo caer una puerta metálica que, poco a poco, por evolución llegó a tomar la forma de buzón.

Mis compañeros se miran helados unos a otros.

— ¿Y el cemento? pregunta el entrevistador. ¿Cómo estaba allí?

— Por casualidad, respondo yo.

— ¿Y la inscripción no estaba forjada en el metal, letra por letra, en un orden exacto?

— Sí, respondo.

— ¿Y cómo se explica semejante inscripción?

— Por casualidad.

— Y dígame, pregunta de nuevo, ¿cómo se explica la existencia de una tarjeta escrita en el interior del buzón?

— Por casualidad.

Todos mis compañeros se miran desconcertados y humillados. La entrevista termina de una manera formal y fría. Hay ironía e incluso enojo en las miradas de los que nos rodean. Salimos en silencio tratanto de ocultar nuestra vergüenza.

Cuando en mi vida pastoral he expuesto esta comparación a los jóvenes, jamás nadie ha admitido que ese buzón pudiera ser fruto de la casualidad, absolutamente nadie. Luego veremos por qué.

Pues bien, el razonamiento que viene es sencillísimo: si no admitimos que un simple buzón pueda ser fruto de la casualidad, ¿cómo podemos admitir que el orden increible que existe en nuestro mundo, en los planetas, las galaxias, los animales, el hombre, pueda ser producto del azar? ¿Hay comparación posible entre un buzón de montaña y el cerebro humano, por ejemplo? Si utilizamos el mismo sentido común que en el caso del buzón, tenemos que reconocer que es imposible.

Hay un libro escrito por J. Simón [7] que se limita a describir detalladamente el orden increible que hay en el mundo de las galaxias, de las plantas, de los seres vivos, del hombre. La conclusión la va dejando al lector.

El firmamento. No vamos a detenernos aquí en la descripción del firmamento y pasamos por alto las cifras cada vez más asombrosas de las distancias siderales y del número de galaxias. Lo que impresiona en

---

7. J. Simón, *A Dios por la ciencia* (Madrid 1979).

este mundo es el orden admirable y a la vez increible que reina en él, hasta el punto de que se pueden prever con exactitud los eclipses y otros fenómenos muchos más complejos que se suceden en el espacio.

El día dos de octubre de 1959, fue visible desde las islas Canarias un eclipse total de sol, tal como había sido previsto desde mucho tiempo antes. En la Punta de Jandía de Fuerteventura se reunieron los científicos en un punto de observación. El anterior eclipse de sol había tenido lugar el treinta de agosto de 1905, y se sabe que habrá que esperar hasta el siglo XXII para contemplar otro eclipse total dentro de nuestras fronteras.

Es conocido de muchos lo que ocurrió al gran astrónomo Leverrier (1811-1877). Al estudiar el planeta Urano, se dio cuenta de algunas desviaciones de éste, inexplicables sin la existencia de otro planeta que desviara su curso, por lo que dedujo la existencia y órbita de este planeta desconocido. Se apuntó el telescopio en aquella dirección, pero no se localizó al planeta perturbador. Leverrier, en cambio, seguía convencido de la existencia de ese planeta. Es más, llegó a calcular su tamaño y distancia. Unos años más tarde, el astrónomo alemán Galle, con instrumentos más perfectos, llegó a localizar al planeta Neptuno en la dirección indicada por Leverrier. Y, por cierto, el planeta tenía la distancia y el tamaño predichos por Leverrier.

Hay un orden matemáticamente perfecto presidiendo todo el cosmos planetario.

En las plantas. En la hoja, recuerda V. Marcozzi [8], todo concurre a favorecer en el mejor de los modos la síntesis clorofílica: epidermis transparente, parénquima en empalizada, con las células ordenadas de modo que estén expuestas a la luz en el mayor número posible, parénquima esponjoso, numerosas bocas abiertas en la superficie inferior de la hoja, pocas en la superficie superior, pues de otro modo la evaporación sería demasiado intensa, orientación diversa según la intensidad luminosa, etc. La disposición de las hojas a lo largo de la rama tiene lugar según un ciclo determinado, de modo que se cubren entre sí lo menos posible, recibiendo de este modo la mayor cantidad posible de luz.

Figlhuber recuerda que Darwin reconocía en este caso: «si deseáis salvarme de una muerte miserable, decidme por qué el ciclo de la hoja

8. V. Marcozzi, *Il problema di Dio e le scienze* (Brescia 1974 [10]) 121.

tiene siempre un ángulo de 1/2, 1/3, 2/5, 3/8, etc., y nunca de otro modo distinto. Ello es suficiente para hacer enloquecer al hombre más tranquilo [9].»

Darwin intuía con estas palabras que no puede ser producto del azar un orden matemáticamente perfecto.

En el reino animal. A propósito de esa maravilla que es el huevo, verdadera previsión de futuro, dice J. Simón:

«Es verdad que es un desatino afirmar que el desarrollo embriológico puede efectuarse ciegamente. No, todo en él obedece a una finalidad clarísima. Todo conspira a la formación completa del más complicado y estupendo organismo, bajo un plan evidente preconcebido de antemano... Ni siquiera puede alegarse aquí el ridículo subterfugio de que la función crea el órgano. En el huevo se fabrican innumerables cosas, que, como el esqueleto por ejemplo, las patas, las alas, la boca, los ojos, los oídos, para nada sirven, en nada se emplean entonces, pero que serán necesarias para después y para entonces se han hecho... ¿cómo explicar esta previsión tan clara sin admitir un plan, una mente ordenadora [10]?»

No puedo menos de relatar aquí lo que cuenta Fabre (1823-1915) famoso entomólogo francés, el cual había llegado a decir, que más que creer en Dios, lo veía, dada la maravilla del orden de este mundo [11].

Fabre cuenta que alguien se propuso un día saber con exactitud qué perfil de la tapadera de una celdilla de panal de abeja convendría más, combinando la mayor resistencia con el mínimo de cera empleada. Con la tabla de logaritmos en mano llegó a pensar que lo que hace la abeja en este sentido estaba mal. Meses después, una noticia de periódico llamó su atención: un capitán de barco a quien se pedían responsabilidades por un naufragio, alegaba como excusa un error en la tabla de logaritmos que usaba. El investigador se inquietó cuando cayó en la cuenta de que usaba la misma tabla que él para hacer el cálculo de la tapadera de la celdilla del panal. Corrigió el error de la tabla, volvió a hacer el cálculo, y ¡las abejas tenían razón!

---

9. Figlhuber, *Die Zwekordnung* en: Hasert, *Das Wunder der Weltordnung* (Graz 1936) 83.
10. Op. cit., 175.
11. *Ibid.*, 30-31.

El ojo es uno de los casos que se suelen aducir como ejemplo de un orden maravilloso [12]. En una cámara fotográfica hay una cámara oscura para la formación de la imagen, un diafragma para regular la intensidad luminosa, una cinta impregnada de sustancias que se descomponen al contacto con la onda luminosa, todo un conjunto de dispositivos complejos que el hombre ha ido descubriendo poco a poco. Todo esto se encuentra también en el ojo, pero de un modo inmensamente más perfecto. De hecho, el diafragma de la máquina fotográfica tiene que ser adaptado a las diversas intensidades luminosas; el diafragma del ojo, la pupila, se regula en cambio automáticamente por la acción de minúsculas fibras contráctiles escondidas en el iris.

El objetivo de la máquina fotográfica debe ser también adaptado por el hombre; el objetivo del ojo, el cristalino, se adapta por sí mismo.

La película fotográfica, una vez que se ha hecho la foto, debe ser sustituida; la retina del ojo reproduce indefinidamente la imagen del objeto.

La fotografía recoge sólo un instante y es incapaz de reproducir el movimiento; la imagen de la retina reproduce el movimiento en sus mínimos particulares.

La fotografía de color es todavía bastante imperfecta y se le escapan muchos matices; el ojo, en cambio, reproduce la realidad luminosa en toda su riqueza.

Y otro detalle: la máquina necesita de una funda que la proteja; el ojo tiene los párpados que la protegen. Claro que, una vez abierto el ojo, podría dañarle el polvo, pero he aquí que se pone en marcha la ceja que filtra el aire y la luz para proteger el ojo.

Este es el orden increible de la naturaleza. No entramos a describir el orden del cerebro humano, porque esto es todavía un misterio para la ciencia.

¿Puede provenir este orden de la casualidad? Darwin llegó a confesar que el problema de la génesis del ojo le producía fiebre, y un hombre como Pasteur confesaba por su parte que, por haber estudiado mucho, tenía la fe de un bretón. De haber estudiado más, decía, tendría la fe de una bretona. Científicos como Heisenberg han confesado constantemente que el orden que existe en el mundo sólo se puede explicar por Dios. La mayoría de los científicos de la física cuántica,

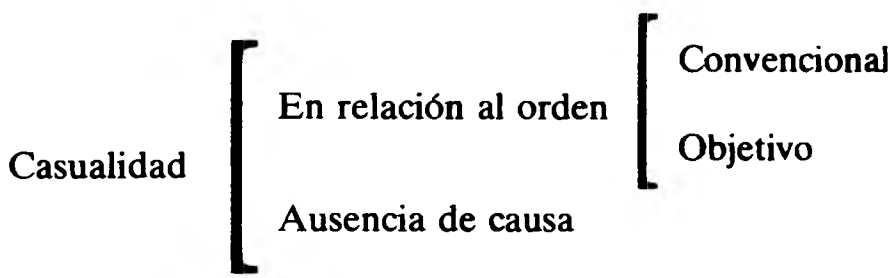
---

12. *Ibíd.*, 190-206; V. Marcozzi, op. cit., 123-124.

Plank, Bohr, Schrödinger, Heisenberg, Pauli, Jordan, son creyentes, como lo son también la mayoría de los científicos clásicos: Kepler, Newton, Copérnico, Galileo, etc.

2) Un equívoco de conceptos

Con todo, a pesar que esta prueba es concluyente, no faltan quienes cuestionan su validez apelando para ello a cuestiones como el cálculo de probabilidades y usando un concepto equívoco de casualidad. Es preciso desvelar este equívoco para poder comprender la prueba en su verdadera significación. Hagamos el siguiente esquema:



Según este esquema, el concepto de casualidad puede hacer referencia al orden, y este orden puede ser convencional u objetivo. Es orden convencional el que nosotros hemos convenido llamar orden: el orden alfabético, desde la A a la Z. Podríamos haber hecho la colocación de otra forma, poniendo la zeta en primer lugar. ¿Cabe que un orden así se explique por azar? ¿Es posible que, echando al aire las veintiocho letras del alfabeto recortadas en cartón caigan ordenadas? Existe sin duda la posibilidad teórica de que salgan ordenadas, aunque prácticamente sea muy difícil. En este tipo de orden, por lo tanto, cabe hacer un cálculo de probabilidades.

En el orden objetivo, por el contrario, no es posible dicho cálculo. Orden objetivo es aquel que tenemos cuando elementos de suyo dispares y que no dicen relación intrínseca entre sí como el carbono, el hidrógeno, etc., están sin embargo unidos de forma estable y permanente para realizar una función compleja como puede ser la visión en mi ojo. Este es un orden objetivo. Es un orden para mí, igual que para un asiático. Ahora bien, en este orden encontramos una función, un proyecto, una idea: la visión. Y allí donde hay una función, un proyecto, una

idea, necesariamente tiene que haber una inteligencia que lo haya pensado. Esta es la razón por la que no aceptábamos anteriormente que un buzón se formase por casualidad en la cumbre de una montaña. El buzón encierra una función, un proyecto, y tiene que haber, por lo tanto, alguien que lo haya pensado.

Se puede recurrir a la teoría de la evolución, diciendo que los proyectos que encontramos en la vida vegetal y animal, son fruto de la misma, consecuencia de un largo proceso que ha culminado en ellos. Ciertamente no hay inconveniente para un católico en aceptar la teoría de la evolución por lo que respecta al cuerpo humano. Pero una cosa es afirmar el hecho de la evolución, que muchos científicos aceptan, y otra que se haya logrado encontrar los factores últimos que la explican. Últimamente se ha recurrido a la llamada teoría sintética (combinación de la teoría de Darwin con la de las mutaciones genéticas) para explicar que las especies habrían surgido por cambios genéticos. El caso es que las mutaciones genéticas que hoy en día se conocen afectan más bien a caracteres secundarios y casi siempre son regresivas. Se han hecho múltiples estudios al respecto y todavía no se ha logrado encontrar una explicación coherente del problema [13].

En el proceso de la evolución han surgido toda una serie de proyectos increíblemente perfectos como puede ser el proyecto hombre, encerrado en el código genético humano. Ahora bien, la materia inerte no puede tender por sí misma a tales proyectos, porque para tender a ellos es preciso conocerlos. Por ello, lo cierto es que la teoría de la evolución postula la mano directora de una inteligencia que haya pensado semejantes proyectos. La teoría de la evolución que, en su día fue utilizada por no pocos en contra de la fe, sólo se explica en sus factores últimos si creemos en Dios.

Casualidad puede ser entendida también como ausencia de causa, pero ya vimos anteriormente que en este sentido no existe. Recordemos el ejemplo anteriormente puesto de la teja caída, de la que decíamos que había caído por casualidad, cuando en realidad ha caído por una serie de causas y leyes que en ese momento desconocíamos.

Esclarecido el concepto de casualidad, queda claro que el orden de este mundo, orden objetivo, sólo se explica por la existencia de una Inteligencia ordenadora. Es cierto que por esta vía todavía no se llega

13. Cfr. V. Marcozzi, op. cit.

a la existencia de un Dios creador. Por ello hay que completarla por la vía de la contingencia.

B) La prueba de la contingencia

Esta vía es mucho más metafísica que la anterior, y tiene un mayor grado de abstracción. En ella no nos ayuda la imaginación como en el caso anterior. Por eso es menos popular, pero es mucho más metafísica.

Comencemos por algunas nociones previas. Ser contingente es aquel que no tiene en sí mismo la razón de su ser. Existe de hecho, pero no por derecho propio. Existe porque ha recibido de otro la existencia. Existe pero podía no haber existido. Ser necesario, por el contrario, es el que tiene en sí mismo la razón de su ser, existe por sí mismo.

Es claro también, en el plano de las nociones, que un ser contingente no se puede explicar por otro también contingente, pues ambos quedarían sin explicación última, como quedaría sin explicación toda una cadena de seres contingentes. Los seres contingentes, en último término, sólo se explican por el ser necesario, del cual han recibido la existencia que tienen. La argumentación consiste, por lo tanto, en demostrar que los seres de este mundo son contingentes.

Pues bien, es claro que todo lo que empieza a existir es contingente, pues todo lo que llega a ser es porque alguien se lo ha dado (de la nada no procede nada). Es también claro que todo ser que termina y deja de ser es también contingente, dado que si tuviera en sí mismo la razón de su ser, no dejaría de existir. Así tenemos comprobada la contingencia de las plantas, de los animales y del hombre. Pero ¿podemos establecer la contingencia de este mundo?

No hay duda de que este mundo es finito. Es un dato que ningún científico niega y, además, lo podemos colegir de la constatación de que, al estar formado este mundo por elementos finitos, todo él en su conjunto es finito, pues lo que se suma es siempre finito. Pues bien, podemos demostrar que ser finito es igual a ser contingente.

En efecto, el ser infinito (por definición) es necesario, porque si tuviera en otro la razón de su ser, tendría una limitación impensable en el ser infinito. Ahora bien, si por definición ser infinito es igual a ser necesario, también el ser finito (por definición) es igual al ser contingente. Este mundo es finito, luego por ello mismo es contingente, y sólo se explica por haber recibido la existencia de un ser necesario que

llamamos Dios. El ser de todo lo que existe en este mundo se debe a Dios creador del mismo [14].

C) La vía del hombre

Tradicionalmente, sobre todo en san Agustín, se ha partido del hombre para llegar a Dios. Hay en el hombre una búsqueda de la verdad, un sentido moral, una tendencia al infinito que le lleva a preguntarse por la existencia de Dios. Sin embargo, creemos que la tendencia del hombre a la verdad o la búsqueda del sentido último por parte del hombre no son suficientes para demostrar la existencia de Dios. Deducir de ello que Dios existe sería más bien llegar a Dios por la vía del postulado.

Sin embargo, cabe otro procedimiento: la constación en el hombre de su búsqueda de verdad, de su tendencia al infinito, de su conciencia moral, nos hacen descubrir que en el hombre existe un principio espiritual, el alma, la cual, siendo irreductible a la materia, sólo en Dios puede tener su origen inmediato. Dicho de otra forma, sólo demostramos

---

14. No hemos querido partir como prueba de contingencia de la teoría del Big Bang como inicio de la creación. Esta teoría que coloca en una explosión inicial el comienzo de una marcha expansiva del universo, nos habla en efecto del inicio de una actividad expansiva. Pero no es lo mismo el inicio de una actividad que inicio de los entes en cuanto tales (creación); son planos diferentes. Además, para que se dé una explosión, es preciso que algo explote, porque la nada no explota. No se puede, pues, confundir el momento del Big Bang con el inicio de la creación (aunque cabe ver en esa expansión ascendente la mano ordenadora de Dios).
Últimamente S. Hawking (*La historia del tiempo* [Barcelona 1989]) ha venido a mostrar a un nivel matemático que tiempo y espacio coinciden dentro de un espacio curvo, de modo que el tiempo sería ilimitado y reversible. Según esto no se podría señalar ya un inicio temporal que sirviera de punto de enganche a la acción creadora de Dios.
Ciertamente esta identificación de espacio y tiempo la ha logrado Hawking a un nivel matemático con una fórmula muy sofisticada y difícil de seguir. Son muchos los que ven en esta identificación una serie de dificultades inaceptables, de modo que la teoría no ha sido aceptada universalmente ni mucho menos (posibilidad de volver atrás en el tiempo, de bilocación, etc.). De todos modos, sea lo que fuere de esta teoría, la existencia de Dios no es una magnitud empíricamente verificable en la cadena del tiempo. Sólo se puede llegar a Dios por un razonamiento de tipo filosófico. Ninguna teoría científica podrá afirmar o negar la existencia de Dios y, si lo hace, comete una extrapolación en el método.

la existencia de Dios en este campo, cuando hemos constatado que existe en el hombre un principio espiritual que no puede provenir de la materia: el alma humana, siendo espiritual, no puede provenir de la evolución de la materia, porque una materia más evolucionada es siempre materia, es decir, algo compuesto de partes extensas en el espacio. Por lo tanto, el alma, si es verdad que existe en el hombre, sólo puede explicarse por una creación directa de Dios. Veremos más adelante el tema del alma y con ello habremos abierto un camino más para la demostración de la existencia de Dios.

* * * * *
* * *
*

III

PRINCIPIO DE PARTICIPACIÓN Y ANALOGÍA DEL SER

I. PARTICIPACIÓN DEL SER

Una vez que hemos llegado a la existencia de Dios como causa de todo lo que existe, deducimos que las criaturas en tanto tienen ser en cuanto que lo reciben y lo participan de Dios, de modo que, mientras que él es el ser increado e imparticipado, nosotros tenemos ser por participación. Dios es el supremo subsistente, el ser necesario, nosotros tenemos el ser por participación y somos radicalmente contingentes. Dios es el ser infinito, y nosotros el ser finito y limitado. La entidad parcial que nosotros tenemos la hemos recibido de Dios por creación.

Justamente porque nosotros somos una entidad parcial (algo), nos diferenciamos radicalmente de Dios, no sólo cuantitativamente en el sentido de que Dios sería el ser en plenitud y nosotros simplemente un ser en parte, sino cualitativamente, porque el límite de nuestro ser lo configura como un ser radicalmente diferente del ser divino. La limitación configura a nuestro propio ser como radicalmente contingente y, por lo tanto, distinto de Dios cualitativa y numéricamente. Aun cuando nuestro ser proviene de Dios creador, no somos una mera prolongación de Dios, porque somos seres limitados y contingentes y por ello diferentes de Dios cualitativa y numéricamente. La participación del ser es, por lo tanto, multiplicadora de los entes, es creadora de los mismos. Por la creación tenemos un ser limitado, contingente y radi-

calmente potencial en el sentido de que podía no haber existido [1]. Admitimos que todo ente creado es un ser radicalmente potencial en el sentido de que no es el ser increado y podría dejar de existir en cuanto Dios le retirara el ser que le da. Entendemos por tanto la potencialidad como contingencia. Nosotros tenemos en nuestro ser una frontera, un límite, que nos hace pensar en la nada y en la contingencia. Dios, en cambio, no se acuerda de la nada más que cuando nos mira a nosotros. Su ser no le recuerda la nada, existe por sí mismo y necesariamente.

Queda así superado el panteísmo, puesto que, aunque dependemos de Dios en el ser, nos diferenciamos cualitativa y numéricamente de Dios porque el límite de nuestro ser lo configura como radicalmente contingente y, por lo tanto, numéricamente distinto del ser infinito.

Queda por decir que la creación, en todo caso, la entendemos de algún modo colocándonos en la única postura que nos es posible: partiendo de abajo, es decir, de los entes limitados y contingentes, deducimos que provienen de Dios por creación. En cambio, tratar de entender la creación desde arriba es para nosotros un misterio impenetrable. Nosotros constatamos que hay seres contingentes y deducimos que han sido creados por Dios.

El tomismo, en cambio, al hablar de la participación de ser, lo ha hecho bajo la representación del acto y de la potencia [2], lo cual ayuda mucho a nuestra imaginación (Dios es el puro acto de ser; la criatura es una composición real de acto de ser y esencia receptora) pero presenta a nuestro modo de ver algunas dificultades.

---

1. El movimiento es tránsito del ser así al ser de otro modo. Ciertamente implica la sustancia como denominador común. Allí donde no hay sustancia no puede haber movimiento. El movimiento es siempre movimiento de algo que pasa de un estado fenoménico a otro. El movimiento físico tiene sus causas próximas en las leyes físicas (gravitación, etc.) y se explica próximamente por ellas. El movimiento de la persona humana se explica por el ejercicio de la voluntad. Pero, en último término, radica en la limitación y perfectibilidad del ser creado. Sólo aquello que es limitado puede adquirir nuevas perfecciones o situaciones de las que carecía previamente. (J. A. Sayés, *Existencia de Dios y conocimiento humano*, [Salamanca 1980] 185 ss).
2. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino* (Milano 1936); Id., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino* (Torino 1960); L. B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Paris 1955 [2]); B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de lêtre d'aprés S. T. d'Aquin* (Louvain Paris 1963).

Para santo Tomás el ser es el *actus essendi*, entendido como acto intensivo de ser. En Dios ese acto de ser se realiza en su perfección ilimitada. Dios es el «ipsum esse». De esta forma el Aquinate superó el formalismo esencialista en el que había quedado encerrado Aristóteles. Santo Tomás parece continuar la filosofía del estagirita, pero en realidad la supera. Mantiene la concepción de Aristóteles para el nivel de la sustancia corpórea, que estará compuesta de forma sustancial y de materia prima en una relación de acto a potencia; pero, a su vez, este nivel es trascendido por el *actus essendi* que se relaciona con la forma (esencia) en una nueva relación de acto a potencia.

De esta forma, santo Tomás pudo explicar la finitud del ente creado. Todo ente creado tiene el *actus essendi* o perfección absoluta de ser; pero a su vez, esta perfección absoluta de ser está limitada por la esencia finita (la esencia del perro, la esencia del hombre) que constituye la potencia receptora. El *actus essendi y la essentia* receptora componen, en su mutua relación, la entraña del ente finito. Mientras que en Dios *actus essendi* y *essentia* coinciden totalmente, en la criatura hay una composición real de dos coprincipios (no de dos entes acabados) en virtud de la cual el *actus essendi* dice la perfección absoluta de ser y la *essentia* la potencia receptora y limitante de dicho acto de ser.

Es cierto que, a veces, se ha entendido mal la doctrina tomista sobre la distinción real del *actus essendi* y la *essentia* pensando más o menos que la composición real de ambos coprincipios venía a ser la composición de dos entes ya acabados, cuya yuxtaposición resultaba casi del todo incomprensible e inútil. Es cierto también que dicha distinción presenta dificultades que se han tratado de superar cayendo en otras mayores. Así ha ocurrido que, mientras se negaba la distinción real, se abría la puerta a una concepción esencialista del ser. Ahí está el caso de Suárez como el más elocuente de todos.

De todos modos, el mayor problema de esta síntesis radica en el estatuto ontológico de la potencia: ¿qué ser tiene la potencia receptora? Hay que pensar que es algo diferente del acto de ser, pues de otro modo no se podría contar con ella. Para poder recibir el acto de ser es preciso que sea receptora. Pero ¿no viene todo el ser del *actus essendi*? ¿Qué otro ser puede haber previo y distinto ontológicamente de él?

Se recurre entonces a la solución de decir que la potencia es la autodeterminación del ser: «si lo que determina al esse, es decir, la esencia,

no puede sustraerse al ser, porque si no perteneciese al ser no sería, ni podría en consecuencia determinar nada, entonces hay que concebir la esencia como la propia autodeterminación del esse, más que su determinación» [3]. Pero con esto, estamos ya jugando al malabarismo metafísico: todo lo hace el acto de ser, la esencia limita al acto de ser, pero en realidad es el acto de ser el que la pone. De este modo todo se soluciona [4].

---

3. Cfr. R. Echauri, *El pensamiento de E. Gilson*, (Pamplona 1980) 31-32.
4. Pensamos nosotros que la potencia o aporta algo o no aporta nada. Si no aporta nada, es inútil contar con ella. Si aporta algo, es que ya es algo, y si es algo, ya no necesita del *actus essendi* para ser algo. Dicho de otra forma, para que haya distinción real es preciso que los dos coprincipios (el *actus essendi* y la *essentia*) sean distintos. Ahora bien, si el actus essendi dice de suyo la perfección de ser como tal, ¿cómo puede ser limitado por algo que, siendo distinto de él, tendría que pertenecer al no ser? En una palabra, si la perfección de ser viene del *actus essendi*, la diferencia de ser, aportada por la esencia, sería la nada. Si la diferencia de ser, aportada por la esencia, es algo, ya es, y por lo tanto, no necesita del *actus essendi* para ser lo que es. Lo que es y en cuanto que es, es; y lo que no es, no es. Ahora bien, lo que es y en cuanto que es, es absolutamente; no es algo en camino de ser, algo que todavía no es.
Planteo el problema no desde la imaginación sino desde el principio de no contradicción. Se pretende que la potencia sea y no sea a la vez. Por una parte, se quiere que sea, porque de otra forma habría que identificarla con la nada; por lo tanto es algo. Pero, por otro lado, se pretende que no sea del todo, porque, de ser perfectamente, ya no necesitaría del *actus essendi* para ser. Pero la potencia no puede ser y no ser en el mismo sentido. Alguien definió muy bien la potencia diciendo que es algo que todavía no es, y esto es ni más ni menos que la negación del principio de no contradicción.
Se suele decir que en el ser de la criatura una cosa es la existencia como tal, y otra el poder tenerla. Este poder tenerla no es la existencia misma, pero tampoco es el no poder tenerla. Mientras que el poder tener la existencia es algo real en cuanto realizable, el no poder tenerla es puro ente de razón. Si pensamos en una esencia cualquiera, se nos dice, podemos pensarla como meramente realizable o como realizada. Incluso en este último caso una cosa es la esencia como tal y otra su realización actual. En este caso la esencia está actualizada, ha pasado de ser potencia a acto. Así que, se concluye, en el ente real una cosa es la esencia capaz de existir y otra el acto de existir; acto de existir que está limitado por la potencia receptora de la esencia respectiva.
Pero veamos la dificultad de todo esto. La potencia con la que se cuenta no es respecto del ser actual, pero (pensamos nosotros) tiene que ser algo en el punto de partida, pues de otro modo sería la nada. En cuanto disposición o principio incoativo, tiene que ser. Para poder recibir, es preciso ser receptor. A pesar de que se dice que la esencia es cocreada con el *esse* y que sólo es una rea-

Creemos que todo el problema comienza cuando se parte del acto de ser indiferenciado y luego se lo quiere limitar con una realidad diferente. Recibimos el acto de ser en la creación y lo limitamos por medio de la esencia receptora (esencia de cada ente: esencia de mesa, de lápiz...). La solución es cómoda, pero plantea todos los problemas mencionados. Creemos, por el contrario, que la única forma de movernos en este campo de la participación y de la creación es partir de abajo a arriba: el mundo es un ser limitado, que no se explica por sí mismo y que, por su contingencia, procede de Dios creador. Partir de arriba a abajo, o lo que es lo mismo, tratar de entender la creación desde arriba, constituye para nosotros un misterio difícil de imaginar. Lo único que podemos hacer en realidad es partir de abajo hacia arriba: este mundo, por su limitación y contingencia no se explica por sí mismo y por lo tanto ha recibido de Dios el ser que posee. En el misterio de la creación no nos es posible indagar más.

Por otro lado no deja de ser significativo que el cristianismo en su liturgia no haya designado nunca a Dios con el nombre de acto de ser, mientras que lo ha designado con el nombre de ser increado, perfectísimo, infinito, creador y eterno.

---

lidad por el *esse* que la actualiza, la esencia tiene que aportar algo propio; de otro modo sería inútil contar con ella.

Es verdad que se nos podría contestar que la potencia es en un aspecto y no en otro. Pero podríamos contestar que, en el aspecto que es, es ya absolutamente; y en el aspecto que no es, no es nada real. Ahora bien, de la nada no proviene nada. Y tampoco cabe decir que, en cuanto que es, esté en camino de ser, porque eso sería decir que es, pero que todavía no es. Y esto es la negación del principio de no contradicción. Sencillamente se pretende que la potencia sea un intermedio entre el ser y el no ser, y eso es imposible.

Admitimos la potencia física, es decir, la capacidad intrínseca que tiene, por ejemplo, una semilla para llegar a ser árbol. Pero el árbol ya está realmente contenido en la semilla. Pensar, en cambio, en una potencia que sea distinta realmente del acto de ser, es pensar en algo meramente posible y lo meramente posible no puede limitar el orden de lo real. Ciertamente, antes de la creación de algo, podríamos hablar de una posibilidad de ser, pero se entiende que tal posibilidad existe sólo en la imaginación. No decimos aún nada real y distinto de la perfección de ser a la que pudiera limitar y medir. En una palabra, la potencia receptora del ser o es algo o no es nada. Si es algo, no necesita del acto de ser para existir; si es la nada, o algo meramente posible, no podremos contar con ella para limitar el acto de ser.

II. LA ANALOGÍA DEL SER [5]

La participación del ser nos conduce a la analogía del ser. La analogía del ser la podemos entender a un nivel ontológico y a un nivel epistemológico. A nivel ontológico no es otra cosa que la semejanza-desemejanza que se da entre la criatura y Dios: si el mundo viene de Dios, tiene con él algún tipo de semejanza (supuesto siempre que es mayor la desemejanza).

Esta semejanza nos permite llegar a conocer a Dios de alguna manera (analogía en sentido epistemológico). Podemos partir de las perfecciones de este mundo para nombrar a Dios. Y la pregunta que nos hacemos es ésta: ¿podemos nombrar a Dios con nuestra noción de ser?, ¿con nuestra noción de ser podemos englobar a la criatura y a Dios? Gilson, por ejemplo, ha sostenido que no podemos englobar a Dios en nuestra noción de ente. La existencia de Dios sólo puede ser afirmada en el juicio existencial «Dios existe»; pero no podemos encerrar a Dios en nuestra noción de ente, dado que esta noción sólo se dice de la criatura. Tendríamos así un agnosticismo de representación: afirmamos la existencia de Dios, pero no podemos definir su esencia [6].

Entramos por lo tanto en materia. Al establecer como objeto de la metafísica todas las cosas (lápiz, mesa, etc.) en cuanto que son algo, se podría pensar que con esta formalidad de «algo» cerrábamos el camino epistemológico para llegar a Dios. Todo lo contrario, la noción de algo se dice de todo aquello que supone absolutez y limitación entitativas y de todo aquello que dice identidad consigo mismo dentro de los límites de su ser y que, en consecuencia, se diferencia de todo lo que está fuera de dichos límites. Se dice, por lo tanto, adecuadamente de todas las realidades que conocemos en este mundo, pues todas las realidades que existen aquí rechazan absoluta y parcialmente la nada.

---

5. Cfr. B. Montagnes, *La analogie de l'être d'après S. T. d'Aquin* (Louvain-Paris 1963); S. Ramírez, *De analogía: Opera Omnia* vol 1-4 (Salamanca 1970-1972); M. T. C. Penido, *Le rôle de l'analogie en Théologie Dogmatique* (Paris 1931); G. M. Manser, *La Esencia del tomismo* (Madrid 1953 [2]); M. Mondin *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi* (Brescia 1975 [2]); A. Marc, *L'idée de l'être chez S. Thomas et dans la scholastique postérieure*: Arch. Phil. 10 (1933) 31 ss.; J. A. Sayés, *Existencia de Dios y conocimiento humano* (Salamanca 1980).
6. Sobre estos pensamientos de Gilson, cfr. J. A. Sayés *Existencia de Dios...*, 112 ss.

Ahora bien, el ser divino es el absoluto increado, que excluye absoluta y totalmente la nada y que no dice diferenciación necesaria de los demás entes. De hecho se diferencia de ellos por haberlos creado, pero de suyo no dice diferenciación necesaria de nadie, porque la identidad que tiene consigo mismo es una identidad total, que no encierra límites, y por tanto, no implica diferenciación necesaria con lo que esté fuera de unos límites que no posee. ¿Podemos aplicar esta noción de algo al absoluto increado? ¿Podemos decir de Dios que es una realidad, una substancia, algo? Sencillamente sí. En la medida que nuestro concepto de algo dice absolutez (rechazo absoluto de la nada) lo podemos aplicar a Dios, que también es absoluto. En la medida en que nuestro concepto dice, sin embargo, al mismo tiempo limitación entitativa, es inadecuado para abarcar con él a Dios. Pero lo uno no quita lo otro. La limitación de nuestro concepto de algo hará que no sea apto para designar adecuadamente al absoluto increado. Pero, al mantener la absolutez, nuestro concepto será válido para designar a Dios. Nuestro concepto de algo sirve para designar a todo lo que es en verdad, a todo lo que existe absolutamente, aunque por implicar al mismo tiempo la limitación, será una noción tan válida como parcial, tan propia como imperfecta para designar a Dios. Esto es la analogía.

Dicho de otro modo: nuestro concepto de algo implica identidad consigo mismo dentro de los propios límites y, por lo tanto, necesaria diferenciación de todo lo que está fuera de dichos límites. En este sentido es un concepto válido, pero al mismo tiempo inadecuado, para designar con él al absoluto increado, el cual dice identidad plena consigo mismo pero no implica una diferenciación necesaria de los demás entes.

En consecuencia, nuestro concepto de algo es tan válido y propio como parcial e imperfecto para designar a Dios. Es un concepto mediato para designar a Dios, porque con nuestro concepto de algo designamos inmediata, directa y adecuadamente las realidades de este mundo. A Dios no le conocemos directa e inmediatamente, sino por medio de unos conceptos que son los propios de las criaturas.

Tenemos en consecuencia un concepto análogo para la criatura y para Dios, un mismo concepto que aplicamos adecuadamente a las criaturas, pero válida e inadecuadamente a Dios. En el campo de la razón nunca podremos sobrepasar la barrera de la analogía, es decir, la imperfección de nuestros conceptos. Sin embargo, nuestro conocimiento analógico de Dios es válido.

Naturalmente, si para conocer a Dios, no tenemos otros conceptos que los propios de la criatura, nuestra analogía será una analogía de atribución intrínseca [7]. No tenemos otros conceptos para hablar de Dios que los conceptos propios y adecuados de las criaturas, pero podemos atribuir a Dios nuestros conceptos no sólo porque, desde el punto de vista ontológico, la criatura depende de Dios, sino porque, aun epistemológicamente hablando, nuestra noción de algo es una noción válida para hablar de Dios por la implicación que tiene de absolutez, aunque al mismo tiempo sea inadecuada porque implica limitación.

Con nuestra noción de algo conocemos adecuadamente las sustancias creadas, y válida, aunque inadecuadamente, a Dios. Es una noción tan análoga como trascendente. Es más, si es universal y aplicable incluso a Dios es porque es análoga. De no ser análoga no se podría aplicar a Dios y tampoco sería universal.

La analogía es, por lo tanto, desde el punto de vista epistemológico el trampolín a la trascendencia. Porque nuestra noción de algo es aná-

---

7. Analogía de atribución es aquella en virtud de la cual la razón de un primer analogado es atribuida a otros en virtud de la relación que mantienen con él. Así por ejemplo, «sano» se dice del animal y también de la medicina y de la orina como causa y signo de la salud del animal.
Tenemos analogía de atribución extrínseca cuando la razón análoga (la salud) se da intrínsecamente en el analogado principal, pero en los otros analogados se da sólo de una forma denominativa o extrínseca (la medicina propiamente no es sana). Tenemos analogía de atribución intrínseca cuando la razón análoga se da también en los analogados inferiores de una forma intrínseca (la bondad se encuentra en Dios como analogado principal, pero también hay bondad en las criaturas).
Distinta es la analogía de proporcionalidad que se basa en la proporción de dos a dos, como cuando digo que la vista es al cuerpo como el entendimiento al alma. Aquí no hay una comparación de los analogados inferiores con el analogado principal como en el caso anterior, sino que es una comparación de proporciones.
Tenemos analogía de proporcionalidad propia cuando la razón análoga se da intrínsecamente en todos los analogados según su significación propia. Así por ejemplo se puede decir que la vida se da intrínsecamente en el animal y en la planta proporcionalmente a su naturaleza. Tenemos analogía de proporcionalidad metafórica cuando la razón análoga se da intrínsecamente sólo en una de las proporciones, mientras que en la otra se da sólo de forma metafórica. Por ejemplo, podemos decir que el hombre es un león porque, aun no teniendo propiamente la naturaleza leonina, opera en su ambiente de modo semejante a como lo hace el león en el suyo.

loga, podemos aplicarla también al supremo trascendente. Si en el plano ontológico, la unidad de lo múltiple se consigue en el hecho de que todas las cosas reciben por participación su ser de Dios creador, en el plano epistemológico la unidad se consigue en el concepto de algo, porque con este concepto designamos tanto a la criatura como a Dios.

Comprendemos, en consecuencia, todos los esfuerzos dedicados a la analogía a lo largo de la historia a partir, sobre todo, del hecho cristiano, que forzó a buscar una noción de ser que valiese también para el ser increado [8].

---

8. Veamos por ejemplo el problema de la analogía en santo Tomás. Dado que santo Tomás tiene una noción de ente creado como composición real de *esse y essentia*, la analogía ha podido ser entendida en santo Tomás desde la clave de la atribución intrínseca y también desde la clave de la proporcionalidad. Ramírez, Penido, Manser y otros la han entendido en la clave de proporcionalidad, mientras que Montagnes y Fabro entre otros la han entendido en la clave de atribución intrínseca. Probablemente el mejor estudio histórico que sobre este punto se ha hecho en santo Tomás se debe a Montagnes *(La doctrine de l'analogie de l'être d'après S. T. d'Aquin)* (Louvain-Paris 1963).
Santo Tomás en una primera fase de su vida (I Sent. d. 35, q. 1, a. 4) partió de la analogía por referencia a un primero con el que los analogados inferiores tienen una relación de dependencia (analogía de atribución). En este sentido la razón de ente se da en Dios (primer analogado) por esencia y en las criaturas por participación. Hay una participación deficiente fundada en la diferente y desigual participación de la forma de ser. Santo Tomás en este período se fundaba, sobre todo, en una causalidad de tipo ejemplar.
Pero en un segundo momento (*De Ver*, q. 2, a. 11) santo Tomás da un giro y opta por la analogía de proporcionalidad: la criatura (esencia) es a su ser finito como la esencia de Dios es a su ser infinito. Esta es la comprensión que Cayetano presentó de santo Tomás y que ha dominado durante mucho tiempo el campo de la filosofía. Se pensaba que la interpretación de Cayetano era la auténtica perspectiva de santo Tomás.
Sin embargo, santo Tomás defendió en este momento la analogía de proporcionalidad, porque, a juicio de Montagnes, veía un peligro de univocidad en la afirmación de que la criatura y Dios poseen una forma común de ser. Por fin, en una última fase (*Contra Gent.* 1, 34) santo Tomás opta definitivamente por la analogía de atribución intrínseca, una vez que ha desarrollado a fondo su concepción del ser. Abandona ya el tipo de causalidad formal y opta por la causalidad eficiente. Dios es el *esse subsistens* y la criatura es una composición de *esse y essentia*, por lo que queda ya clara la diferencia entre Dios y la criatura. En este sentido, el concepto de *ens* se dice propiamente de la cria-

Hemos fundado ya la existencia de Dios en el principio de causalidad, que nos ha permitido llegar con certeza a la realidad de Dios. Pero nos planteamos también si nuestros conceptos son válidos para hablar de la esencia divina. En primer lugar, habría que decir que es imposible conocer la existencia de Dios sin conocer de algún modo su esencia. Ya decíamos a propósito del juicio de existencia «Dios existe» que el sujeto «Dios» es la esencia de Dios, es decir, lo que sabemos de Dios: creador, infinito, etc. Es imposible preguntar si alguna realidad existe, si de alguna manera no conocemos ya su nombre, aunque sea de una forma aproximada.

Ahora bien, sabemos por ejemplo que Dios es creador, infinito, eterno, necesario. Conocemos por lo tanto su esencia, y conocemos su esencia porque a él hemos llegado no como a un ser indiferenciado, sino como a un ser que tiene en sí mismo la razón de su existencia, un ser necesario o absoluto increado. Y resulta que nuestro concepto de algo es válido para designar esta absolutez propia de Dios aunque lo haga de un modo imperfecto, porque implica también la limitación. En la medida en que nuestro concepto de algo dice absolutez (rechazo absoluto de la nada) lo podemos aplicar a Dios que también existe absolutamente. En la medida en que nuestro concepto dice al mismo tiempo limitación entitativa es inadecuado para designar con él a Dios. Pero lo uno no quita lo otro: conocemos el ser absoluto de Dios pero imperfectamente.

Habrá que decir también que, puesto que el ser creado implica más de no ser que de ser, la desemejanza respecto de Dios es superior a la semejanza, de modo que nuestro conocimiento de Dios tiene más de imperfecto que de perfecto.

Por todo esto somos optimistas en cuanto a la posibilidad de conocer a Dios y a su esencia, aunque nuestro optimismo es al mismo tiempo

---

tura, pero no es aplicable propiamente a Dios, porque Dios es el *Esse* inconceptualizable. Esta es la interpretación de Montagnes y aquí se basa también la opinión de Gilson, el cual viene a repetir que de Dios solamente conocemos la existencia, pero no la esencia. Nuestros conceptos son los propios de la criatura y con ellos no podemos definir a Dios. De Dios sólo afirmamos su existencia en el juicio existencial «Dios existe». (Para todas estas cuestiones remitimos a nuestra obra: *Existencia de Dios y conocimiento humano* (Salamanca 1980), donde se estudian las principales aportaciones filosóficas en el campo de la analogía).

mesurado y modesto. Mantenemos a un tiempo que de Dios conocemos algo y que Dios sigue siendo para nosotros el misterio que nuestra imaginación no puede abarcar. El misterio de Dios está siempre detrás de una sana y legítima analogía. De ninguna manera queremos soslayarlo o disminuirlo: sólo queremos situarlo en su grandiosidad precisamente por haber conocido que existe y que es una realidad. Dios es una realidad que, si resulta para nosotros inabarcable en su totalidad, no es porque no tenga nada que ver con la realidad que nosotros somos, sino porque la desborda superándola. La grandeza de Dios nos lleva más a la adoración optimista que al agnosticismo angustiado. Nuestro conocimiento de Dios es pequeño y pobre, pero es un conocimiento auténtico y verdadero. Es al mismo tiempo un conocimiento audaz y humilde [9]. Podemos designar la realidad divina con nuestros conceptos humanos.

---

9. Hablábamos en la nota anterior del esfuerzo que habían hecho algunos filósofos, a partir de Cayetano, para abarcar con el concepto de ente tanto a la criatura como a Dios a partir de la analogía de proporcionalidad: el concepto de ente significa la proporción de *essentia a esse*. Pues bien, se podría establecer la siguiente ley: la esencia creada es a su ser como la esencia divina es a su ser. Esta es la postura de Cayetano. Piensa Cayetano que de esta manera, al quedarnos en la simple comparación de dichas proporciones sin especificar el modo concreto con el que cada esencia se relaciona con su ser, tendríamos así una noción abstracta de *ente* aplicable tanto a Dios como a la criatura.
El problema de esta perspectiva es que, en el fondo, no consigue una noción común de ente aplicable tanto a Dios como a la criatura, sino olvidando las diferencias de ser. Esta postura la tomó Cayetano como solución a la univocidad del ente que había presentado Escoto: de hecho para Escoto el ser dice simple oposición a la nada prescindiendo de toda determinación y de todo modo particular de ser (cfr. J. A. Sayés, *Existencia de Dios*... 135 ss.)
También Suárez hizo su intento en el campo de la analogía del ser a partir de su peculiar noción de ser que es la mera aptitud para existir; formalidad comunísima con la que se puede designar tanto al ente existente como al ente posible. Después de lograr así la noción conceptual de ser, el problema que se le plantea a Suárez es cómo dicha noción pueda evitar la univocidad, dado que las diferencias de ser son también ser. Según A. Marc lo que ocurre en Suárez (que defiende en el orden ontológico la analogía de atribución intrínseca) es que cae de hecho en un univocismo lógico al tiempo que defiende la analogía en el campo metafísico. Es decir, en el concepto objetivo de ente, se da una unidad lógica que no encuentra en la realidad. La determinación de esa idea abstracta de ente se logra al ponerla en relación con sus subordinados inferiores (cfr. J. A. Sayés, op., cit., 131 ss.).

Aceptamos, como es claro, la distinción clásica entre perfecciones simples y mixtas. Estas últimas implican el modo específico de su realización en una criatura finita, como por ejemplo, la sensación. Estas perfecciones están en Dios virtualmente y se dicen de él metafóricamente. En cambio, las perfecciones simples, son las que designan una perfección absolutamente, es decir, independientemente de cualquier modo específico de realización (ser, verdad, bondad, belleza, persona, vida y pocas más). Estas perfecciones están en Dios formalmente y se dicen de él propiamente.

Para terminar, basta recordar que nuestros trascendentales, empezando por la noción de algo, llevan en sí mismos el estigma de la limitación, y por ello, debemos recordar que cuando los aplicamos a Dios, en él tales perfecciones se encuentran sin límite alguno y no distinguidas unas de otras formalmente, sino en pura coincidencia con la simplicidad del ser divino (*via eminentiae*). La *via negationis* tiene la función de recordarnos que los trascendentales que atribuimos a Dios se dan en él sin el límite con el que aquí los conocemos.

En conclusión, podemos decir que podemos tener un conocimiento auténtico, aunque imperfecto, de Dios. Nuestro mayor problema es que seguimos siendo imaginación y materia, y siempre imaginamos a Dios con un rostro humano que no responde a la realidad. Por ello el rostro humano de Cristo ha servido contra el agnosticismo más que todas las argumentaciones filosóficas.

* * * * *
* * *
*

IV

PRINCIPIO DEL ALMA ESPIRITUAL E INMORTAL

Probablemente ningún concepto de la tradición filosófica cristiana ha sufrido más en la actualidad que el concepto de alma espiritual e inmortal, afectando directamente al dato de fe de la escatología intermedia que supone la retribución inmediata después de la muerte del alma humana y afectando también a la resurrección de Cristo, pues se admite que el hombre resucita en el mismo momento de la muerte con una corporalidad diferente de la que va al sepulcro. Pierde así todo valor el hallazgo del sepulcro vacío y carecen también de objetividad las apariciones de Jesús. La fe en el más allá viene a ser de este modo una fe fideísta que no se basa ni en el principio de la inmortalidad natural del alma ni en la objetividad de las apariciones de Jesús. La Iglesia habría llegado a la fe en el más allá por medio de una convicción de que Jesús seguía vivo y triunfante, pero sin apoyatura alguna para esta fe.

El problema del alma tiene también incidencia a la hora de construir la dignidad espiritual de la persona humana, y por ello mismo, a la hora de fundamentar la moral, como veremos más adelante.

En este capítulo nos limitamos al aspecto filosófico del alma.

I. CAUSAS DE UNA CRISIS

Veamos ahora cuáles han sido las causas que han motivado que el concepto de alma haya entrado en crisis en no pocos ambientes [1].

Influjo protestante. En primer lugar es claro que ha habido un influjo del protestantismo en el tema que nos ocupa. Desde que O. Cull-

1. Sobre la problemática moderna: J. Seifert, *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion* (Darmstadt 1979).

mann [2] lanzara el slogan de que la inmortalidad del alma es una idea griega contrapuesta a la idea bíblica de la resurrección de los muertos, no son pocos los que se han lanzado en la línea de olvidar toda idea de inmortalidad natural. Es curioso que Ahlbrecht [3] al hablar del asunto, confiese que en el rechazo de la inmortalidad natural del alma se verifique el principio protestante de la justificación por la sola fe: el hombre no podría presentar ante el juicio final nada propio y la inmortalidad sería algo propio y natural. No olvidemos, por otro lado, que en el mundo protestante todo aquello que presenta el adjetivo «natural» es aceptado con recelo a partir del principio luterano de la total corrupción del hombre por el pecado original [4].

Efectivamente, Lutero, como recuerda Ratzinger, pensaba que la idea de la inmortalidad del alma era producto de la injerencia de la filosofía en la fe. Lo que él mismo dice es ambiguo; lo cierto es que se distancia de la idea de la inmortalidad natural del alma poniendo el acento en la resurrección.

Influencia de la fenomenología. Una tendencia innegable que ha influido en la situación actual es la actitud fenomenológica, la actitud que constata en el hombre la existencia de la conciencia, de la conciencia que tiende al infinito, sin deducir de ello que debe existir en el hombre un principio espiritual que explique los actos de la conciencia. Es el caso, por ejemplo, de Alfaro, que habla del carácter trascendente de la subjetividad y de la conciencia humana sin que en momento alguno hable de la existencia del alma [5]. De la misma manera que se opta por Dios por postulado sin emplear el principio de causalidad que nos conduce con certeza a su existencia, se habla también de los actos espirituales del hombre sin concluir que debe existir un principio espiritual que los cause.

La actitud antidualista. Otro factor que ha influido indudablemente es la actitud antidualista: el hombre es una unidad corpóreo-espiritual,

---

2. O. Cullmann, *Inmortalité de l'âme ou résurrection des morts?* (Neuchâtel-Paris 1956).
3. A. Ahlbrecht, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Paderborn 1964) 112-120.
4. Cfr. J. Ratzinger, *Escatología* (Barcelona 1984) 118-135.
5. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Santander 1988) 207-209.

y se podrá hablar en todo caso de dos aspectos o dimensiones en él, pero no de dos principios diferentes: cuerpo y alma. Sin distinguir suficientemente entre dualismo (desprecio del cuerpo, considerado como cárcel del alma, como aquello que subyuga al alma y no tiene relevancia para la salvación) y dualidad (existencia de dos principios en el hombre en una unidad personal), se ataca la existencia de la dualidad de principios en el hombre.

En este sentido Ruiz de la Peña, que habla y usa el término de alma, lo entiende dentro de un esquema unitario que no permite la subsistencia del alma separada después de la muerte. Se puede hablar en el hombre de dos dimensiones, la espiritual y la corporal, pero no de dos principios que permitan la subsistencia separada del alma después de la muerte [6]. Esto sería dualismo; además, una parte del hombre, el alma, no puede ser sujeto de retribución, de una retribución que es definitiva en cuanto que supone o salvación o condenación [7].

Se llega a la existencia del alma más bien como postulado que posibilita la dignidad del hombre, la existencia de la ética y la posibilidad

---

6. Dice Ruiz de la Peña que el alma es la estructura, la morfé, la forma del cuerpo humano (*Las nuevas antropologías* [Santander 1983] 211). No se puede hablar en el hombre de dos sustancias ontológicamente diferentes. La antropología bíblica dice (*Ibíd.*, 220), desconoce el dualismo alma-cuerpo y describe al hombre indistintamente como carne animada o alma encarnada, no como composición de dos realidades. No se puede, pues, emplear el sistema dicotómico de cuerpo y alma, extraño a la antropología bíblica. «Tal lenguaje no sería utilizable, obviamente, en una interpretación monista del hombre; si lo es en una antropología cristiana, será sólo a condición de que los términos alma cuerpo no signifiquen ya lo mismo que significaban en el ámbito del dualismo» (*Ibíd.*, 221). El alma humana no es un principio que compone con otro sino, como en la filosofía hilemórfica, un coprincipio que junto con el corprincipio de la materia forma el único ser del hombre (J. L. Ruiz De La Peña, *Imagen de Dios. Antropología fundamental* [Santander 1988] 130).
Por ello son dos realidades inseparables: «La unidad espíritu-materia cobra, pues, su más estricta verificación; el espíritu finito es impensable a extramuros de la materialidad, que opera como su expresión y su campo de autorrealización. A su vez, el cuerpo no se limita a ser instrumento o base del despegue del espíritu; es justamente su modo de ser; a la esencia del espíritu humano en cuanto espíritu pertenece su corporeidad» (*Ibíd.*, 131). Cuerpo y alma son momentos estructurales de una misma y única realidad (*Ibíd.*, 132). Cabe distinguirlos, pero no pueden ser separados (*Ibíd.*, 133).
7. J. L. Ruiz De La Peña, *La otra dimensión* (Santander 1983 [3]) 324.

asimismo de que el hombre sea interpelado por Dios [8]. Conocemos su existencia, pero no su esencia o su naturaleza [9]. No se usa el camino de la demostración filosófica.

El concepto de alma se presenta así como un concepto más bien funcional, en cuanto que posibilita la dignidad y la trascendencia del hombre, pero no ha de ser entendido como un principio diferente de otro principio corporal en una visión dual de principios [10]. El alma, en la perspectiva tomista, es precisamente la forma del cuerpo, es decir, su estructuración, su sentido pleno y trascendente. Por ello, la visión tomista de la antropología, se nos dice, conoce un único ser dotado de materia y forma, por lo que es la perspectiva más lograda de todas. La forma no es un ser aparte o en frente del cuerpo, es forma en cuanto que ejerce la función de informar y estructurar a la materia, formando un ente con ella [11].

---

8. Dice Ruiz de la Peña que el alma es cuando menos un postulado (*Las nuevas antropologías*, 211) y afirma: «La aserción teológica del alma es funcional, está en función de la dignidad y del valor absoluto del único ser creado que es «imagen de Dios» (*Ibíd.*, 210).
No se plantea el problema de la demostrabilidad del alma. El pensamiento cristiano, dice, entiende el quid del alma teológicamente, es decir, más existencial soteriológicamente que ontológicamente: el alma es la capacidad que tiene el hombre de ser interpelado por Dios (*Imagen de Dios*, 140).
9. Dice Ruiz de la Peña: «parece metodológicamente indispensable distinguir con nitidez dos cuestiones alojadas en la problemática del alma: *an sit, quid sit*. Hay razones de peso para responder a la primera (la concerniente a su existencia) afirmativamente; la segunda, en cambio, la que atañe a su esencia, supuesto el minimum de contenido implicado en la persona, ha de dejarse abierta, y probablemente sea ese su anónimo destino» (*Las nuevas antropologías*, 209).
10. La aserción teológica del alma es funcional, dice Ruiz de la Peña. Es verdad, que la diversidad funcional, estructural, cualitativa, del ser cuerpo propia del hombre está demandando una pecularidad entitativa, ontológica, del mismo ser hombre (*Las nuevas antropologías* 211); pero Ruiz de la Peña no fundamenta ese momento ontológico. Nosotros creemos que no puede fundamentarlo (por vía de demostración) dado que una demostración del mismo le conduciría a la admisión en el hombre (a partir de sus manifestaciones espirituales) de un principio espiritual, distinto esencialmente del corporal, conduciéndolo así a una solución que él ha llamado «dualista.»
11. En santo Tomás, dice nuestro autor (*Las nuevas antropologías* 223), el hombre consiste en la unión sustancial del alma y de la materia prima, y no del alma y del cuerpo, «lo que existe realmente es lo único; en el hombre concreto no hay espíritu por un lado y materia por otro. El espíritu en el hombre deviene alma,

No admite Ruiz de la Peña que el alma sea creada inmediatamente por Dios y se muestra indignado con la *Humani Generis* acusándola de haber tomado una salida salomónica al problema del evolucionismo: «bien, el cuerpo puede venir por evolución, pero el alma no; el alma es creada directamente por Dios» [12]. No, el alma misma viene por evolución, en el sentido de que Dios mismo ha dado a la materia la capacidad de autotrascenderse. Es la teoría de K. Rahner [13].

Por supuesto, en la muerte es el hombre entero el que muere [14]. Claro que, siendo así, y si no hubiera ningún elemento de continuidad, la resurrección sería una total recreación. Advierte por ello Ruiz de la Peña que ha de darse una continuidad entre el muerto y el resucitado: un yo que perdura y que constituye la condición de posibilidad de la restauración íntegra del hombre por parte de Dios en el momento de la muerte. Claro que esto no implica necesariamente que se afirme la inmortalidad natural del hombre; bien puede ocurrir que Dios confiera esa inmortalidad al hombre como don [15].

Reflexión valorativa. Antes de seguir adelante, puede ser útil reflexionar un poco sobre lo que llevamos expuesto. Nos limitamos aquí a considerar simplemente estas tesis filosóficas sobre el hombre que se oponen a la existencia del alma separada tras la muerte, que defienden

---

que no es un espíritu puro, sino la forma de la materia. La materia en el hombre deviene cuerpo, que no es una materia pura, sino informada por el alma» (*Ibíd.*, 223). El alma es principio de la materia, un factor estructural, y el cuerpo es la alteridad del alma. A su esencia pertenece la corporeidad. No son pues separables (*Ibíd.*, 224). Son dos coprincipios y no dos seres.

12. Cfr. *La imagen de Dios*, 255.
13. *Ibíd.*, 257.
14. No admite Ruiz de la Peña la inmortalidad natural del alma (*La imagen de Dios* 144) y advierte que muere el hombre entero: «En una antropología unitaria, por el contrario, muerte es, según vimos, el fin del hombre entero. Si a ese hombre, a pesar de la muerte, se le promete un futuro, dicho futuro sólo puede pensarse adecuadamente como resurrección, a saber, como un recobrar la vida en todas sus dimensiones; por tanto, también en la corporeidad. Lo que aquí resulta problemático es el concepto de inmortalidad....» (*La imagen de Dios*, 144).
15. Dice así: «El aserto definido por Letrán no conlleva necesariamente una ontología del alma, ni impone el esquema del alma separada (la problemática del estadio intermedio quedaba fuera de la intención conciliar) ni exige que la inmortalidad enseñada sea una inmortalidad natural; puede ser ya gracia y no cualidad inmanente» (*La imagen de Dios*, 151).

que el alma puede venir por evolución de la materia, etc. Somos conscientes de que el problema de la unidad en el hombre es un problema complejo que abordaremos más adelante. De ningún modo postulamos el dualismo, pero nos preguntamos si es coherente hablar en el hombre de dos dimensiones (la corpórea y la espiritual) sin implicar con ello la existencia de dos principios diferentes: el cuerpo y el alma.

En primer lugar, pensamos que recurrir a la existencia del alma suponiendo que es espiritual y decir que no conocemos su naturaleza es un contrasentido. Se está suponiendo siempre al alma como espiritual y diferente de la materia, en cuanto que la trasciende. Pues bien, eso es definirla ya. Es imposible conocer su existencia sin conocer su naturaleza. ¿El recurso, por otro lado, al postulado no es signo de una posición fideísta? Naturalmente se evita el emprender la vía de la demostración de la existencia del alma a partir de las acciones espirituales del hombre, pues ello, en buena lógica, nos conduciría a la constatación en el hombre de la existencia de un principio espiritual distinto ontológicamente del material. Pero no se puede hablar de un concepto funcional del alma sin que ello implique un concepto ontológico. Ruiz de la Peña se percata de ello, de la necesidad de un principio ontológico que funda la función del alma, pero no lo fundamenta.

La acusación contra la *Humani Generis* (alma directamente creada por Dios) se vuelve en realidad contra el que la hace, porque si la *Humani Generis* admite que el alma sólo puede existir como creada directamente por Dios, ello conlleva la afirmación de que es irreductible a la materia, lo cual impone el reto de tener que demostrar su existencia espiritual, su irreductibilidad a la materia.

En cambio, el que recurre al postulado de que Dios potencia a la misma materia para que se autotrascienda, se ahorra toda tarea de demostración y toda incomodidad. Ahora bien, cabe preguntarse si esta última postura es coherente. La materia, bajo la acción de Dios, producirá siempre materia, más evolucionada, pero materia, es decir, algo que tiene partes extensas en el espacio. Lo simple, lo carente de partes extensas en el espacio, no puede provenir de lo material. Dejemos que lo diga santo Tomás de forma lapidaria: «Anima... cum sit inmaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generatione causari, nihil aliud est quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam corpore. Et ideo haereticum est dicere

quod anima intellectiva traducatur cum semine» [16]. Esto nos hace pensar también que la posición de santo Tomás en el asunto de la unión del alma con el cuerpo no es la que se presenta frecuentemente. Volvemos sobre ello.

Por otro lado, ¿postular que es Dios el que potencia la materia para que se autotrascienda no es resultado de una posición fideísta? Es más, aún admitiendo que la primera alma que surgió en el mundo hubiera venido por evolución (bajo la acción de Dios), en el caso de nuestras almas, ¿tendríamos que decir que son parte del alma de nuestros padres o que Dios ha potenciado los genes de los mismos para que en un instante se autotrasciendan? Lo primero resulta imposible desde el punto de vista metafísico, pero lo segundo nos lleva, sin duda, a la admisión de una intervención particular de Dios en cada caso. ¿No es más coherente entonces decir que Dios infunde el alma a los genes preparados por los padres?

Se desfigura por otro lado la visión de santo Tomás sobre el problema, pues no se da suficiente relieve al hecho de que el santo de Aquino trascendió por completo la visión antropológica de Aristóteles. Había advertido santo Tomás que el alma como forma en Aristóteles no daba garantías de ser inmortal, pues perecía con la materia, y defendió que el alma humana es forma, pero es también substancia, dotada de un propio *actus essendi* que le permite poder subsistir separada después de la muerte. Este *actus essendi* lo comunica el alma a la materia, de modo que en el hombre hay un sólo *actus essendi*, un solo *esse*, que garantiza su unidad [17]. El esquema de Aristóteles no es ya el de santo Tomás, o lo es sólo de forma parcial.

---

16. I, q. 118, a. 2.
17. Es cierto que Ruiz de la Peña (*La imagen de Dios* 107), recuerda que santo Tomás habla del alma como forma sustancial que permite hablar de su incorruptibilidad, pero descuida la insistencia tomista en dar al alma como forma un propio *actus essendi* con vistas a explicar su subsistencia separable, para terminar diciendo que en santo Tomás, la relación cuerpo alma es la relación hilemórfica (*Ibíd.*, 108). Olvida con ello que en santo Tomás el alma no agota su ser en su función de forma, sino que en virtud de su propio *actus essendi*, puede subsistir separada. Dado que el alma posee su propio acto de ser, no depende del cuerpo para poder subsistir. Antes bien, el alma le da su acto de ser al cuerpo: «anima habet esse subsistens, in quantum esse suum no dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum. Et tamen ad huius esse communionem recipit corpus» (*De spir. creat.* a. 2).

Finalmente, cuando se habla de la muerte, se cae en la cuenta de que tiene que pervivir un yo humano, pues de otro modo la resurrección sería una recreación total. Se postula así la inmortalidad de ese yo como condición de posibilidad de la resurrección. Pero, apelar a que esa inmortalidad es concedida como don ¿no es recurrir de nuevo al fideísmo? ¿Dónde se funda esa afirmación?

II. HISTORIA DEL CONCEPTO DEL ALMA

No pretendemos hacer aquí una historia completa del problema, sólo señalar algunos jalones de los más significativos.

La historia del concepto del alma no ha sido fácil ni lineal. Es una historia que, una vez más, debe más al cristianismo que a la filosofía pagana, y que, en determinados momentos, fue mantenida más por fidelidad a la tradición cristiana que por una argumentación filosófica estricta. La verdad es que, en muchos ocasiones, los Padres se veían en el dilema de seguir a Platón, que comprometía la fe con su tesis de la preexistencia de las almas, o a Aristóteles, el cual comprometía la inmortalidad personal en cuanto que entiende que el alma es forma que se corrompe con la materia. Por ello dice Fabro que el problema del alma se reveló siempre como uno de los más complicados [18] a pesar de que ha existido en la conciencia de la mayoría de los pueblos primitivos.

A) El mundo griego

Dice así Fabro de la creencia primitiva de los pueblos en la existencia del alma: «La creencia de que el alma sobrevive después de la muerte parece pertenecer al patrimonio orginario de la conciencia humana y constituye, junto con la existencia de la divinidad, el segundo polo de la conciencia religiosa» [19]. El culto a los muertos, las ceremo-

---

Toda esta perspectiva de santo Tomás, como veremos más adelante, proviene de haber caído en la cuenta de que el alma-forma de Aristóteles no era inmortal, puesto que perece con la materia. Santo Tomás no sigue al estagirita y deduce de la condición espiritual del alma el que es subsistente en sí y puede vivir separada (Cfr. R. Echauri, *Introducción al pensamiento de E. Gilson* (Pamplona 1980) 46 ss.

18. C. Fabro, *Introducción al problema del hombre* (Madrid 1982), 143.
19. *Ibíd.*, 182.

nias catárticas y cosas por el estilo dan fe de ello. El culto a Dionisio, los poemas órficos y los poemas homéricos han contribuido a la conciencia de la inmortalidad del alma en el mundo griego. Existe la idea entre los griegos, comenta Fabro [20], de que el alma es inmortal porque pertenece a la sustancia indestructible de los dioses o a una sustancia que es la más afín a la naturaleza de ellos.

Con todo, esta idea de la inmortalidad no va unida a una metafísica del espíritu, sino que va unida a atributos de perennidad e indistructibilidad del cuerpo más perfecto que es el eter y que es también la sustancia de los cuerpos celestes. «Hasta Platón y Aristóteles, observa Fabro [21], la superioridad de la naturaleza del alma hace referencia no a la espiritualidad sino que su incorruptibilidad (afzarsía) deriva de una materia etérea, por la cual alcanza la afinidad con los dioses». Afirmaciones explícitas de inmortalidad se encuentran en Anaximandro y Anaximenes.

De todos modos, el que los griegos no delimiten bien la idea del alma no debe extrañarnos gran cosa, pues, como señala Fabro, «la corporeidad del alma no constituía un obstáculo para afirmar su inmortalidad, que, al contrario, se ponía a salvo y se afirmaba con particular energía al atribuir al alma una corporeidad incorruptible. Más fácil resultó la defensa de la inmortalidad cuando el pitagorismo comenzó a afirmar que la naturaleza del alma era incorpórea» [22]. La doctrina pitagórica prepara así la visión de Platón.

Platón. No se ha conseguido aún, dice Fabro [23], una exposición coherente de las distintas perspectivas de los diálogos de Platón. Añadamos a eso la complicación que deriva de la utilización del mito, lo cual es continuo con relación al alma. De todos modos parece que se puede afirmar lo siguiente, a juicio de Fabro:

1) Lo que se mueve a sí mismo está por sí mismo en acto y no puede perecer.

2) Lo que se mueve a sí mismo no es movido por otro y es principio de movimiento para los otros móviles y tal es el alma, la cual es preexistente al cuerpo del que es un principio motor.

---

20. *Ibíd.*, 183.
21. *Ibíd.*, 184.
22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*, 209.

3) Todo principio de este tipo es por naturaleza ingénito y eterno.

4) En el hombre el alma tiene tres partes que son: el alma más noble que se encuentra en la cabeza; el alma irascible que impulsa a la valentía; el alma innoble que es principio de los apetitos sensuales. Con esto Platón quería establecer una analogía con las tres partes de una ciudad bien organizada: los filósofos, los guerreros y los esclavos.

5) El argumento quizás más contundente, a juicio de Fabro [24], es el que se apoya en la anámnesis de Fedón en cuanto que postula un conocimiento puramente intelectivo que se refiere a un orden ontológico superior al de las sensaciones [25].

6) La inmortalidad es concebida por Platón de modo claramente individual, pero queda luego atrapada, observa Fabro [26], en la maraña de la teoría de la preexistencia y de la metempsícosis que la conducen hacia el mito por el deseo constrastante de hacer el alma al mismo tiempo «ingenerada y eterna» como la divinidad y de abandonarla al continuo trasvase de un cuerpo a otro para purificarse.

Recluida en el cuerpo, el alma se encuentra como el auriga de un coche tirado por dos corceles, uno generoso (el alma irascible) y el otro perezoso que es el alma concupiscible. Las almas que consiguen dominar al segundo pasan después de la muerte a la inmortalidad definitiva a contemplar las ideas; las otras tendrán todavía que emigrar de cuerpo en cuerpo.

Observa Ratzinger [27] que en Platón el tema de la inmortalidad no es un tema puramente filosófico. Se da en él en un contexto también religioso, que representa incluso el arranque de una filosofía de la justicia, que era la que esencialmente le interesaba con vistas a su pensamiento político. En el hombre contempla Platón tres cosas que están actuando: algo animal, algo de león y el elemento humano al que Platón llama «hombre interior». Pero la meta de Platón es la unidad íntima del hombre, reunir y purificar las fuerzas en la justicia lejos de todo dualismo. Hay, por lo tanto, en Platón tradiciones dualistas que se ponen en contacto y en relación con el pensamiento de la polis y que pierden en consecuencia su origen dualista. Y concluye Ratzinger:

---

24. *Ibid.*, 185.
25. *Fedro* 73, c-77d.
26. *Ibid.*, 185.
27. J. Ratzinger, *Escatología* 138.

«Al menos en cuanto nosotros podemos reconocer hoy, Platón no desarrolló una teoría filosófica unitaria de lo que el alma es en sí misma y en relación con el cuerpo. De modo que lo que dejó fue una rica problemática filosófica y no en absoluto un "esquema griego", que hubiera estado como en la calle y del que no se hubiera necesitado otra cosa que echar mano [28].»

Aristóteles. Aristóteles desarrolló el argumento del conocimiento, pero parece afirmar que la inmortalidad sólo es propiedad del nous poetikós (entendimiento agente) porque es por naturaleza impasible y simple [29]. Parece ser, observa Fabro [30], que no tuvo una noción clara de la inmortalidad personal. Aristóteles entiende el alma personal como entelequia, es decir, como esencia o forma que informa la materia [31], de tal modo que se hace mortal con la misma materia. Lo verdaderamente espiritual radica en el *nous* entendido no como algo individual o personal sino como un principio separado del que participa el hombre [32].

Por ello observa Ratzinger que «aquí nos encontramos en una estricta unidad no dualista del hombre de cuerpo y alma, pero también ante una espiritualidad impersonal, que resplandece en el hombre pero que no le es propio como persona [33].»

La negación explícita de la inmortalidad la realizó Demócrito, el cual consideraba el alma como una sustancia compuesta de átomos y, por ello, corruptible. Los estoicos que entendían que el alma es un contrapunto de Dios, quedan en la duda, observa Fabro [34], entre la exigencia de otorgar una justicia y una felicidad perfecta a los espíritus mejores (lo cual requiere la inmortalidad individual) y la lógica de su metafísica materialista. El alma se compone del más tenue de los elementos que es el fuego y vuelve, tras la muerte, al fuego cósmico. Séneca defendía. por su parte, la inmortalidad del alma.

También Plotino admite la inmortalidad, pero la reserva al alma principal o al *anima mundi*, en la que las almas individuales quedan reabsorbidas.

---

28. *Ibíd.*, 138-139.
29. C. Fabro, op. cit., 185.
30. *Ibíd.*
31. *De anima* B 412a 19 ss.
32. *De gen. animalium* B 736b28, 737a10.
33. J. Ratzinger, op. cit., 139.
34. C. Fabro, op. cit., 185.

Por ello concluye Fabro su análisis del mundo griego diciendo que «si la negación absoluta de la inmortalidad del alma es rara e irregular, en la filosofía griega sin embargo tampoco se logró su demostración, por lo menos en el sentido de un espiritualismo y personalismo rigurosos [35].»

B) La época patrística [36]

Recuerda Fabro que la maraña de las doctrinas de los filósofos sobre la inmortalidad hizo que los cristianos fueran muy circunspectos a la hora de recurrir a la filosofía [37]. En la patrística no se da una construcción sistemática del tema del alma. Los padres frecuentemente se encontraban en el dilema de tener que elegir la vía del plantonismo no exenta de errores, o seguir la vía de Aristóteles. Y el problema que se encontraban en Aristóteles es que reducía el alma a pura forma del cuerpo sin salvar convenientemente su inmortalidad [38].

Con todo, los Padres se inclinaban más bien hacia Platón, pues con él salvaban mejor la espiritualidad del alma, pero teniendo al mismo tiempo que purificarlo de elementos heterodoxos que condujeron a posiciones como la de Orígenes.

A pesar de la dificultad de hacer una síntesis podríamos señalar algunos puntos sobre el tema del alma en la patrística:

En primer lugar, dice Fabro [39], hay un predominio de la influencia platónica para salvar la espiritualidad y la inmortalidad del alma. Esto es sobre todo cierto, pensamos nosotros, por lo que se refiere a la escuela de Alejandría. La escuela de Antioquía subraya más la formación (plasis) del ser humano desde el limo de la tierra. Con todo, no se pueden hacer juicios apresurados y simplistas, pues se da un fenó-

---

35. *Ibíd.*, 186.
36. C. Fabro, op. cit.: J. Pieper, *Muerte e inmortalidad* (Barcelona 1977 [2]); A. Orbe, *La definición del hombre en la teología del siglo II*: Greg (1967) 522-576; ID, *Antropología de S. Ireneo* (Madrid 1969); V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica* (Roma 1983); G. Greshake, *Seele in der Geschichte der christlichen Eschatologie*: AA.VV, *Seele. Problematik christlicher Eschatologie* (Freiburg 1986); H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie* (Gütersloh 1950); C. Tresmontant, *La metaphisique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris 1961).
37. O. Fabro, op. cit., 187.
38. *Ibíd.*, 242.
39. *Ibíd.*, 243.

meno curioso cuando ambas escuelas hablan de la constitución humana de Cristo.

Frente a la antropología de Alejandría que presenta un esquema de Logos/sarx, la escuela de Antioquía presenta un esquema de Logos/anthropos (compuesto de cuerpo y alma) y así esta escuela, que no tiene la inspiración platónica que tenía la de Alejandría a la hora de hablar de la espiritualidad del alma humana, defiende la composición de alma-cuerpo en la humanidad de Cristo, mientras que la escuela de Alejandría (apolinarismo) tiende a quitar a Cristo el alma humana.

Teodoro de Mopsuestia, por ejemplo, defiende contra el apolinarismo la existencia en Cristo de una naturaleza humana e íntegra y provista de *nous*. La Iglesia recurría con frecuencia al llamado principio soteriológico y lo aplicaba a este caso: si el alma humana no ha sido asumida, tampoco ha sido salvada por Cristo.

Curiosamente la escuela de Alejandría que tanto relieve da al alma, la sustrae a Cristo en cuanto hombre y desemboca en el apolinarismo. Por ello es preciso decir que, por encima de la impostación filosófica de cada escuela (la de Alejandría tiene sin duda influjo platónico) no se conoce bien su pensamiento hasta que no se conoce la proyección del tema al campo cristológico. Como sabemos, el sínodo de Alejandría (362) afirmó contra el apolinarismo la existencia en Cristo de cuerpo y de alma.

Las corrientes gnósticas que pululaban en el siglo II condujeron a los padres de su época a hablar positivamente del cuerpo que ha de ser también salvado. Particularmente san Ireneo, que entiende sin duda que el hombre es alma y cuerpo [40], subraya contra la gnosis el valor del cuerpo y ve en el hombre una imagen del Verbo hecho carne. Los padres subrayan la libertad personal como principal propiedad del alma en contra del *fatum* del pensamiento griego.

El platomismo provocó una serie de errores entre los cuales se encuentra la doctrina de Orígenes sobre la preexistencia de las almas y su caída, tras el pecado que comitieran, para ser purificadas y volver a su condición primigenia. Por ello no se puede olvidar que en los Padres se da frecuentemente una actitud de defensa contra la filosofía. Ya en su tiempo, Justino rechaza la doctrina platónica de la naturaleza divina

---

40. *Adv. Haer*, 5, 6, 1. *S. Ireneo* habla aquí del Espíritu sobrenatural, y del alma y de la carne como *partes* que componen el hombre entero.

del alma, de su preexistencia y transmigración. ¿Que me importan a mí Platón y Pitágoras, dice [41], y habla del anthropos sarkikos que resulta de la composición de cuerpo y alma [42].

Se ha acusado a san Agustín de una tendencia platónica y dualista en el sentido de tener una concepción peyorativa del cuerpo y de la sexualidad. Lo cierto es que se desprendió de la teoría platónica de la preexistencia de las almas y que si mantuvo el traducianismo de las almas (nuestras almas provienen de la de Adán) fue por exigencias del pecado original. Es el hombre de fe que piensa ante todo en mantenerla. Estudios más recientes han equilibrado un tanto los tópicos sobre su concepción de la sexualidad [43].

Por ello, sin negar que haya en Agustín influencias platónicas, lo cierto es que integra el cuerpo de modo positivo en su visión del hombre diciendo cosas como ésta: «el hombre no es ni solo cuerpo ni sólo alma; cuando ambos están unidos a la vez, entonces es hombre [44].»

Lo cierto es que en la patrística se afirma la inmortalidad individual del hombre. Así lo hicieron Justino, Atenágoras, Ireneo, Arnobio, san Atanasio, san Gregorio de Nisa, san Agustín, algunos de los cuales se inspiraron en Platón pero modificándolo mediante el principio del alma imagen de Dios [45].

Hubo casos de negación de la inmortalidad del alma como el de Tatiano [46] pero habría que preguntarse si no se hizo por la mentalidad de que la inmortalidad es algo que compete a Dios y por la voluntad de no hacer al hombre igual a Dios.

Lo frecuente es encontrar afirmaciones pacíficas sobre la composición en el hombre de cuerpo y alma inmortal como cuando Atenágoras afirma que toda naturaleza humana consta de alma inmortal y cuerpo y habla de composición de ambos [47]. Lactancio afirma por su

---

41. *Dial. cum Triph*, 6, 1.
42. *De resurrect.* 8.
43. A. Trapè, *S. Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia* (Roma 1987); P. Langa, *S. Agustín y el progreso de la teología matrimonial* (Toledo 1984).
44. *De civ. Dei*, 13. 24.
45. Justino, *Dial. cum Triph*: PG 6, 485 y 488; Atenágoras, *De res. mort* 19-20: PG 6, 1011-1114; Ireneo, II, 34: PG 7, 836: Atanasio, *Or. contra Gent.* 33: PG 25, 65; Gregorio de Nisa, *Orat. cath.* 5: PG 32, 886; Arnobio, *Adv. Gent.* 2, 32; PL 5, 880.
46. *Adv. Graecos* 13, 15.
47. *De resurrect.* 15.

lado: «Las almas individuales no provienen de los padres sino inmediatamente de Dios, y después de la concepción se unen al cuerpo que forman» [48]. San Gregorio de Nisa nos enseña también que «el alma es una sustancia creada, una sustancia viviente, una sustancia intelectual unida a un cuerpo orgánico y sensible, una potencia vital y aprehensiva de los objetos sensibles» [49]. Pero para Gregorio, comenta Fabro [50], el alma y el cuerpo forman una naturaleza unitaria; el alma no ha sido creada ni antes ni después del cuerpo, sino contemporáneamente al mismo.

Las afirmaciones sobre la composición del cuerpo y del alma en el hombre son todavía más claras a la hora de hablar de la constitución ontológica de Cristo, del que se subraya que está constituido de cuerpo y alma (D 250) y se dice que Cristo es hombre perfecto, dotado de alma racional y cuerpo.

El concilio de Éfeso (fórmula del símbolo de unión: año 433) afirma la realidad humana de Cristo, compuesto de cuerpo y alma (D 272). El concilio de Calcedonia, por su lado, define que Cristo es hombre completo, compuesto de alma racional y cuerpo (D 301-302).

Efectivamente, puede ser que los Padres no nos ofrezcan sobre el alma inmortal una reflexión filosófica adecuada. Ya decíamos que frecuentemente se encuentra en ellos una actitud de recelo hacia la filosofía por el dilema de tener que elegir entre Platón y Aristóteles. Mucho menos se ha de buscar en ellos teorías sobre la unión del alma con el cuerpo. Lo que en ellos se encuentra, comenta Fabro [51], son afirmaciones de origen bíblico-dogmático, «que son constantes y expresan el fondo de la postura cristiana por encima de las particulares elaboraciones doctrinales que dependen de una u otra filosofía». Estos puntos son: el origen del alma por creación especial de Dios de acuerdo con el Génesis, la libertad personal en contra del fatum griego y la inmortalidad individual [52]. Como dice Ratzinger, el concepto del alma debe más al cristianismo que a la filosofía.

---

48. *De op. Dei*, 17, 7.
49. *De an. et resurrect.*: PG 46, 29.
50. C. Fabro, op. cit., 242.
51. *Ibíd.*, 244.
52. *Ibíd.*, 244-245.

C) La época medieval

La reflexión filosófica sobre el alma no llegó a realizarse de forma definitiva sino hasta santo Tomás. En el medievo, los averroístas, siguiendo a Aristóteles, concibieron que el alma humana es inmortal pero como entendimiento separado, sustancia eterna y necesaria, de la que participan los entendimientos particulares para poder ejercer sus operaciones. No es una inmortalidad personal, sino la de un entendimiento supremo separado de los cuerpos.

Aquellos pensadores que seguían a Platón lo tenían más fácil, mientras que los que se inspiraban en Aristóteles tenían que mostrar cómo el alma, aun siendo forma del cuerpo, no se corrompe con él. La solución la encontró santo Tomás al defender que el alma humana es forma del cuerpo, pero a la vez tiene una entidad propia porque es sustancia de carácter espiritual o intelectual: «El ser forma del cuerpo es algo que conviene al alma según su esencia y no como algo sobreañadido. Esto no obstante, hay que decir que el alma, en cuanto mediatizada por el cuerpo, es su forma; mientras que en tanto que supera la condición corporal, es llamada espíritu o sustancia espiritual [53].»

El alma es sustancia en tanto en cuanto que posee un *actus essendi* propio. El *esse* o *actus essendi* no hace que el alma sea alma, sino que hace del alma una sustancia, al actualizar su forma. Y dado que el alma posee su propio acto de ser, no depende del cuerpo para poder existir, antes bien lo comunica al cuerpo haciéndole partícipe de él: «Sin embargo, el alma admite al cuerpo en su propia existencia y lo hace partícipe común de la misma, para que de este modo no haya más que una existencia común al cuerpo y al alma, que es la existencia del hombre. Si el alma se uniera al cuerpo por otra cosa sólo habría una unión accidental» [54]. El alma es sustancia incompleta que con el cuerpo forma la sustancia del hombre.

En el acto de ser que posee el alma y comunica al cuerpo es donde se funda la unidad sustancial. El alma es una forma simple y subsistente que no pierde su ser por la corrupción del cuerpo, puesto que le pertenece en propiedad.

---

53. *De spir. cret.* q. 2, ad. 4. Sobre santo Tomás véase R. Echauri, op. cit., 47 ss; E. Gilson, *Elementos de la filosofía cristiana* (Madrid 1970); C. Fabro, op. cit.; AA.VV. *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso* (Milano 1987).

54. *De spir. creat.* a. 2.

La argumentación de santo Tomás es clara: en las sustancias corpóreas el *esse* pertenece tanto a la forma como a la materia. Rota la materia, se corrompe también la forma (de una estatua, por ejemplo); pero en el hombre el *esse* compete directamente a la forma que es simple por ser espiritual. Es un *esse* que hace existir a una forma simple y por ello no se corrompe con el cuerpo. Dice Gilson así: «En efecto, toda destrucción es descomposición; ahora bien, en el caso de una forma simple, no hay nada que pueda descomponerse; una vez más: Impossibile est quod forma subsistens desinat esse [55].»

Para santo Tomás el alma es forma, pero es también sustancia, dotada de un *actus essendi* que le compete en propiedad en cuanto tal y por ello puede seguir subsistiendo a pesar de la corrupción del cuerpo.

Ahora bien, santo Tomás no llega a la existencia de este *actus essendi* en el alma por un camino arbitrario sino por una reflexión sobre la condición espiritual de esta forma que es el alma humana.

Argumenta así santo Tomás: se puede conocer la esencia de la facultad intelectiva, así como de toda potencia, por el grado de perfección de su operación. Ahora bien, mientras la materia prima limita las formas y las somete a una existencia individual, el entendimiento humano entiende la naturaleza de las cosas en su universalidad, sin los límites de espacio y tiempo que tienen en la existencia. Con lo cual, el modo de ser de las formas inteligibles en el intelecto no puede ser material o a modo de materia. Y así ocurre que si la operación intelectual trasciende la materia, la trasciende también la facultad y por consiguiente, el alma humana, que es el primer principio de aquella facultad.

Santo Tomás identifica así el ser incorpóreo con el ser subsistente: el hombre tiene un ser incorpóreo, el alma (puesto que realiza acciones incorpóreas) luego es subsistente: «Es preciso decir que el principio de la operación intelectual que llamamos alma del hombre, es un principio incorpóreo y subsistente. Pues es manifiesto que el hombre, por el intelecto, puede conocer las naturalezas de todos los cuerpos» [56]. La operación intelectual es de hecho una operación en la que no coopera el cuerpo (se entiende como causa de la misma): pues el principio intelectual que llamamos mente o intelecto, hace operacio-

---

55. *E. Gilson, Cajetan et l'humanisme théologique*: Arch. Hist. Doctr. Litt. Moy. (1955) 117, 118.
56. I. q. 75, a. 2.

nes por si en las que no participa el cuerpo. Ahora bien, nada pueda obrar por sí si no subsiste por sí [57].

Dice santo Tomás en *De Anima*: «De hecho no se podría encontrar un órgano corpóreo capaz de recibir todas las naturalezas sensibles, sobre todo porque el receptor debe carecer de la cosa recibida, como la pupila para ver carece del color. Al contrario, el órgano corpóreo está constituido por una naturaleza sensible particular. Pero el intelecto con el que pensamos conoce todas las naturalezas sensibles, por lo que es imposible que su acción, que es el pensamiento, sea ejercitada mediante un cuerpo corpóreo. Por eso el intelecto tiene una operación propia en la que no participa el cuerpo. Ahora bien, el obrar es siempre proporcionado al ser: las cosas que poseen un ser por sí obran por sí; las que no lo poseen, no obran por sí... Por ello el principio intelectivo con el que el hombre piensa tiene un ser elevado por encima del cuerpo, no depende del cuerpo. Además dicho principio intelectivo no está compuesto de materia y forma porque las especies son recibidas en él intencionalmente: de hecho el intelecto capta los universales que se logran abstrayendo de la materia y de las condiciones materiales. Por tanto, el principio intelectivo con el que piensa el hombre es una forma que tiene el ser en propiedad, de donde se deduce que es incorruptible [58].»

De ahí que santo Tomás, una vez que ha demostrado que el alma es espiritual, no pueda admitir que se transmita por generación, pues por generación se transmite aquello que es divisible en partes. Por ello dice que es *haereticum* afirmar que el alma se transmite con el semen [59] y no le queda otra alternativa que admitir que el alma es directamente creada por Dios [60].

El alma separada, después de la muerte, es una sustancia concreta desde el punto de vista existencial y puede subsistir sin el cuerpo, pero es imperfecta desde el punto de vista específico y así lo afirma santo Tomás: «El alma unida al cuerpo es más semejante a Dios que la separada del cuerpo, porque posee de forma más perfecta su propia naturaleza [61].»

---

57. *Ibíd.*
58. *De anima*, cap. 14.
59. I, q. 118, a. 2.
60. *Ibíd.*
61. *De pot.*, 5, 10, ad. 5.

El alma en santo Tomás es la única forma sustancial del hombre que asume las operaciones propias de las almas vegetativa y sensitiva. Es así como se mantiene la unidad sustancial del hombre. El alma intelectual, dice Echauri, condensa las operaciones de las almas que la han precedido y viene a ser la única forma sustancial del hombre, en virtud de la cual el hombre es hombre, animal y viviente, cuerpo, sustancia y ser [62].

Es más, la raíz última de la persona reside en el *esse* del alma que se comunica al cuerpo haciendo una unidad sustancial. Es ese único acto de ser que tiene el hombre, la clave de la persona humana [63].

El concilio de Vienne (1311) vino a recoger la idea de que el alma es verdaderamente, por sí misma y esencialmente, forma del cuerpo humano (D 902), pues si se admite que el hombre tiene varias almas, se compromete su unidad. El concilio no pretendía con ello canonizar el hilemorfismo sino mantener la unidad sustancial del hombre.

D) Renacimiento

En el renacimiento la cuestión del alma conoció múltiples confrontaciones. Citemos sobre todo a Pomponazzi en su *De inmortalitate animae* (1516), *Apologia* (1517) y *Defensorium* (1519). En conexión con los principios aristotélicos, Pomponazzi pensaba que el alma humana no es inmortal y era consciente de la imposibilidad de encontrar en Aristóteles una prueba de la inmortalidad del alma. Terminó confesando que admitía la inmortalidad del alma por la fe y no por la filosofía. Su defecto consistió en haberse apoyado sólo en la filosofía de Aristóteles.

Otro tanto le ocurrió a Cayetano, el cual quería también probar la inmortalidad del alma apoyándose en Aristóteles y dando por hecho que la filosofía del Estagirita coincidía en este punto con la de santo Tomás. Terminó confesando esto el cardenal de Gaeta: «Así como ignoro el misterio de la Trinidad, así ignoro que el alma es inmortal y las demás cosas que sin embargo creo... [64]»

Gilson advierte que la postura de Cayetano era lógica, toda vez que quería apoyarse en Aristóteles y había olvidado la originalidad que presentó la filosofía de santo Tomás al dar al alma un *actus essendi* propio y hacerla sustancia.

---

62. R. Echauri, op. cit., 58.
63. *Ibíd.*, 59.
64. *In Epist. S. Pauli* (Paris 1542) 66-67.

El caso es que Cayetano influyó en el concilio V de Letrán (1513). El concilio quiso condenar la doctrina averroísta: «Condenamos y reprobamos a todos los que afirman que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres, y a los que estas cosas pongan en duda» (D 1140). El texto conciliar muestra que la inmortalidad del alma es algo básico en el cristianismo y que la razón no puede demostrar lo contrario. Afirma la inmortalidad del *alma* individual, no del compuesto cuerpo-alma, aunque presente al alma como forma.

Ahora bien, el concilio no se pronunció directamente sobre la demostrabilidad racional de la inmortalidad del alma. El Papa León X insistió en que puesto que lo verdadero no puede contradecir a lo verdadero, debe ser posible demostrar la inmortalidad del alma que conocemos por fe. Todos los teólogos estaban de acuerdo en ello, menos dos: N. De Lippomani, obispo de Bergamo y Cayetano [65]. Ya sabemos lo que pensaba Cayetano. No se definió la demostrabilidad del alma.

El concilio viene a enseñar por tanto que la razón no puede demostrar la mortalidad del alma; la inmortalidad del alma es patrimonio de la fe católica. El alma es inmortal y se da en la multitud de cuerpos en los que se infunde (D 1140).

E) El Magisterio posterior

La Iglesia ha mantenido siempre las afirmaciones de la tradición. La *Humani Generis* (1950) enseña que la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios [66]. También en el *Credo del Pueblo de Dios* enseña Pablo VI que Dios es creador en cada hombre del alma espiritual [67]. El documento de la Congregación de la doctrina de la fe sobre bioética afirma también que «El alma espiritual de cada hombre es inmediatamente creada por Dios [68].»

El Vaticano II, hablando sobre la muerte del hombre, ha venido a decir que «su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que

65. G. Gilson, *Elementos*... 277.
66. AAS 42 (1956) 575.
67. Credo del Pueblo de Dios, nº 8.
68. CDF, *Donum Vitae*, Introduc. 5.

en sí lleva, por ser irreductible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (GS 18). El concilio profesa que el alma humana es espiritual e inmortal (GS 14). Habría que añadir también el magnífico discurso de Juan Pablo II al Congr. tomist. inter. (1986) sobre el alma en la doctrina de santo Tomás y donde recoge lo mejor de la tradición tomista [69].

III. INTENTO SISTEMÁTICO

El cristiano, que tiene que proponer al hombre de hoy la dignidad de la persona hmana y su fundamentación, no puede olvidar la existencia de la demostración del alma humana, base también de la esperanza racional en el más allá. Por otro lado el Magisterio ha afirmado contundentemente que el alma humana es irreductible a la materia y directamente creada por Dios. ¿No implica esto el deber de demostrar tales afirmaciones?

Cierto que, cuando por el camino de la demostración, se llega a la existencia de un principio espiritual e inmortal en el hombre y por ello distinto del principio de su corporalidad, en modo alguno pretendemos caer en el dualismo. Más adelante veremos la posibilidad de mantener la unidad personal del hombre en la distinción de cuerpo y alma.

La demostración tiene esta lógica: observamos que en el hombre hay operaciones espirituales e irreductibles a la materia. Esto no es posible si en el hombre no se da tambien un principio espiritual, la materia no puede producir operaciones espirituales. Dado que este principio es espiritual y no tiene partes extensas en el espacio, no puede descomponerse con la descomposición del cuerpo (inmortalidad). La tarea consiste por lo tanto en probar que en el hombre hay operaciones estrictamente espirituales e irreductibles a ella.

Conocimiento intelectual. El hombre tiene un conocimiento por el que percibe las manifestaciones sensibles de las cosas, pero al mismo tiempo trasciende dicho conocimiento en cuanto que percibe con su inteligencia la realidad en cuanto tal y dice: ahí hay una realidad. Este tipo de conocimiento va más allá de lo sensible y lo trasciende. Cuando el hombre afirma que percibe una realidad, lo hace con una intuición intelectual que prescinde en ese momento de toda nota sensible

69. *Insegnamenti G. Paolo* II, IX, 1 (1986) 18-24.

que configure dicha realidad. Es un conocimiento abstracto (abstrae de la materia) o espiritual. Es la base de todo conocimiento intelectual y es a partir de la captación de lo real en cuanto real como el hombre forma los demás conceptos abstractos. Conceptos como ser, verdad, bondad, belleza, persona y vida no tienen nada de materiales.

Debe haber, por lo tanto, en el hombre un principio que sea capaz de formar tales conceptos. Son conceptos que no tienen nada de extensión, de mensurable. En ellos no se puede distinguir una parte derecha y otra izquierda, prescinden de cualquier medida y están más allá del tiempo y del espacio. La bondad como virtud no es de ayer ni de hoy, ni de aquí ni de allá.

Otra cosa ocurre, en cambio, con la imagen, que es una representación sensible de las cosas materiales y posee, al menos, alguno de los atributos de la materia. La imagen que tengo hoy de la flor que vi ayer, la veo con los ojos de mi fantasía, con el color propio de su materia.

A esta flor la distingo de otra flor. La representación de esta flor en la imagen que tengo de ella es extensa (en ella puedo distinguir una parte derecha y otra izquierda) y la localizo en el tiempo y en el espacio. La representación de una imagen la tiene también el animal, el cual puede incluso experimentar asociaciones de imágenes y de sensaciones. De ahí el adiestramiento que hacemos de ellos.

Pero los animales no llegan al aprendizaje como tal, pues es un hecho espiritual que se realiza mediante la abstracción. Por ello ocurre que todo lo que el hombre aprende no lo transmite a sus hijos en la generación, no va encerrado materialmente en los genes. En cambio, todo lo que el animal conoce por instinto se comunica en la generación material. No así lo que haya aprendido por adiestramiento, es verdad; pero la prueba de que lo aprendido por adiestramiento se basa sólo en asociación de imágenes y sensaciones es que no lo podrá transmitir consciente y voluntariamente a sus descendientes. Ha sido «un aprendizaje» pasivo; un adiestramiento (por asociación de imágenes y sensaciones), no aprendizaje por el camino de una inteligencia de la que carece.

Lenguaje simbólico. Una consecuencia clara de este conocimiento intelectual es el lenguaje simbólico, es decir, el utilizar el símbolo de una palabra con el fin de designar con ella a una realidad concreta: yo llamo lápiz a lo que tengo en la mano ahora. En este lenguaje la pala-

bra es símbolo de la cosa significada. La palabra es material, pero su significado es espiritual: un animal no captará nunca el significado de una palabra como *verdad*.

El lenguaje simbólico nace del hecho de que el hombre conoce las cosas en su realidad y busca un símbolo (nombre) que las represente. Si el hombre no tuviera la experiencia de las realidades en cuanto tales, no buscaría esa palabra denominativa y solo poseería un lenguaje que, como en el caso de los animales, sería un lenguaje emotivo: resultado instintivo de la emoción o de la angustia, del hambre o del frío. Los animales no han desarrollado un lenguaje simbólico, no han puesto nombre a todas y cada una de las cosas, porque no las conocen como tales.

Libertad. El hecho de la libertad es algo espiritual en el hombre. En efecto, libertad significa autodeterminación, ausencia por lo tanto de determinación tanto interna como externa. Es este un concepto muy querido de la cultura actual.

Si yo me autodetermino, eso quiere decir que no estoy determinado materialmente por los genes que he recibido de mis padres. Los genes me pueden condicionar, sin duda, me dan una mayor o menor capacidad craneal, pero no me pueden determinar, en el sentido de que soy yo el que determino hacer esto o aquello. Hay en mí, por lo tanto, algo radicalmente irrepetible y singular, algo que no proviene de mis padres y donde radica el santuario sagrado de toda persona humana. Tengo la experiencia de que en mí hay un yo irrepetible e inédito, con una libertad por estrenar. Mientras los animales son copias de sus padres, nosotros no lo somos. Hay en nosotros algo inédito y no sujeto a la determinación de los genes.

Pero tampoco me determina el influjo que recibo de fuera. Estoy determinado en lo que se refiere al conocimiento sensible, pero el hombre no sólo tiene una relación mecánica con lo sensible, no solo experimenta el influjo de lo sensible y lo material por los sentidos, pues tiene también un conocimiento intelectual de las cosas por el que las distingue de sí, se suelta y distancia de ellas, de modo que puede elegirlas para sus fines. El animal no se distancia de las cosas materiales en cuanto cosas y así no puede elegirlas. Sus movimientos son siempre los mismos. Su historia no es historia sino vida vegetativa, vida animal.

Progreso. El progreso es otra de las manifestaciones espirituales del hombre. El animal no ha progresado en absoluto a lo largo de la histo-

ria. Las abejas siguen fabricando la miel como en tiempos de Virgilio. ¿Por qué progresa el hombre?

Sencillamente el hombre es capaz de abstraer de los modos particulares de las cosas, y llegar, mediante un proceso abstrativo, a la naturaleza de las mismas conociendo por inducción el principio general o la ley que las rige. La inducción no es un silogismo, dice Verneaux [70], sino una intución intelectual, que capta en lo sensible una esencia o unas relaciones necesarias. Y está claro que cuando se conoce la ley interna de las cosas, el progreso surge inmediatamente.

Arte. Imaginemos que entramos en una caverna y dudamos de si en ella habitó el hombre prehistórico. En un primer momento no descubrimos más que piedras removidas en el suelo y lechos de hojas secas. De ello sólo no podemos deducir la existencia del hombre en la caverna. Pero, en un momento dado, descubrimos pintadas en la pared imágenes de bisontes. Inmediatamente concluimos la presencia histórica del hombre en esa cueva. ¿Por qué llegamos a esa conclusión? Sencillamente, porque no se puede pintar un bisonte si previamente no se tiene el concepto de bisonte. El arte es un fenómeno espiritual.

Digamos que el animal no hace nada más allá de lo que sea útil para su vida. Jamás llegará a la contemplación, al disfrute desinteresado de la belleza, a la contemplación de algo que no se traduzca en utilidad inmediata.

Ética. La ética supone en el hombre la existencia de la conciencia, es decir, el convencimiento de que debe actuar de acuerdo con el bien moral. Ahora bien, esto significa captar el bien en cuanto bien y ello es un acto de espiritualidad.

Más todavía, la conciencia supone que capto la verdad. Si cometo un crimen por el que castigan a otra persona inocente, siento el remordimiento de mi conciencia, porque la condenación de ese inocente va contra la verdad real de los hechos como yo la conozco. La conciencia es un instrumento de la verdad.

Religión. Los animales carecen de religión, es un hecho incuestionable. Y ello es así porque el fenómeno de la religión es un hecho radicalmente espiritual. Supone en el hombre una tendencia al infinito que sólo surge tras la constatación de que las cosas de este mundo no le

---

70. R. Verneaux, *Epistemología general o crítica del conocimiento* (Barcelona 1979) 245.

satisfacen plenamente. En efecto, el hombre hace proyectos en los que cifra su felicidad, y una vez que los logra, tiene que volver de nuevo a proyectar nuevas ilusiones. Así es la vida humana: una insatisfacción que nos conduce constantemente a la búsqueda de más sin que en este mundo podamos encontrar el todo que nos llene plenamente. Esta tendencia al infinito es un hecho espiritual que no se encontrará nunca en los animales, dado que ellos quedan saturados por la satisfacción de sus necesidades materiales.

Pero la religión no se funda sólo en la tendencia al infinito, pues también el hombre puede llegar a un conocimiento de Dios como creador de todo. Este conocimiento indudablemente es espiritual, pues Dios no es una magnitud empíricamente verificable.

No es ajena a la religión la conciencia que el hombre tiene de que la muerte contradice sus sentimientos y su deseo de vivir. Es el único animal que sabe que va a morir sin haberlo constatado aún empíricamente de sí mismo. Lo sabe por la inducción de una ley universal. Surge también en el hombre un deseo de inmortalidad que no vemos nunca aparecer en el animal.

IV. CONCLUSIÓN

Hay por lo tanto en el hombre actividades que son espirituales e irreductibles a la materia. Si la materia se define como aquello que tiene partes extensas en el espacio, lo espiritual lo definimos como aquello que trasciende lo material, como aquello que carece de partes extensas en el espacio. La realidad espiritual del alma no la vemos, no la podemos ver, solo deducimos que existe porque hay en el hombre actividades espirituales en las que no coopera el cuerpo como causa. Espiritual e inmaterial en sentido estricto es aquello que trasciende intrínsecamente a la materia en el ser o en el obrar. La materia puede concurrir como condición (el conocimiento intelectual está condicionado por el conocimiento sensible) pero no como causa.

Ahora bien, si lo espiritual es simple, si carece de partes extensas en el espacio, no se puede disgregar y corromper como lo material y, por ello, es de naturaleza inmortal. Subsiste con independencia intrínseca de la materia y no depende intrínsecamente del cuerpo para poder subsistir.

El deseo de inmortalidad que hay en el hombre no es por sí solo una prueba de su inmortalidad. Es ciertamente un signo, pero no una prueba (un deseo no es una prueba) a no ser que el razonamiento lo llevemos hasta el final, es decir, a demostrar que tal deseo surge de un alma espiritual, pues entonces fundamos el deseo en la ontología del alma. Si en ese deseo vemos un signo del alma espiritual, entonces, apoyados en la ontología del alma, llegamos a Dios como creador de ésta y llegamos también a la inmortalidad del alma. Un deseo sólo es prueba desde una base metafísica. Dicho de otro modo, el deseo de inmortalidad que es siempre un signo de la misma, es prueba de inmortalidad si, junto con otros signos, inferimos la existencia de un alma inmortal en el hombre. Como dice Verneaux [71] hay que demostrar que ese deseo natural nace verdaderamente de una naturaleza inmortal para poder decir que es una prueba de inmortalidad.

Sobre el más allá del alma. Una pregunta que queda todavía por hacer es si el alma sola puede ser objeto de retribución plena después de la muerte. Indudablemente ningún cristiano afirmaría que la situación del alma separada en la escatología intermedia sea una situación definitiva. El alma goza ya de Dios, pero todavía no ha vencido la violencia de la muerte, que es el último enemigo en ser vencido (1 Cor 15, 26). El alma separada es el resultado de una violencia, de una muerte de la que Dios había preservado a Adán y que, en la actual economía, es fruto y consecuencia de su pecado.

El alma separada está, pues, gozando de Dios como objeto de su disfrute, pero anhela participar de este disfrute con todo su ser. Con todo, este yo espiritual que permanece después de la muerte puede subsistir, dado que el alma subsiste tras la muerte en virtud de su espiritualidad incorruptible. Es también un sujeto que conoce y ama, pues aunque carece del conocimiento sensible, recordemos que este es aquí

---

71. R. Verneaux (*Filosofía de hombre* [Barcelona 1977] 216 ss), recuerda contra Kant que la razón práctica no basta para probar la existencia del más allá, de la inmortalidad del alma (argumento de Kant de que, puesto que tiene que haber justicia y aquí no la hay, tiene que existir un alma inmortal a la que más allá se le haga justicia). Puede que sea un argumento de conveniencia, pero no tiene valor si no está situado en el conjunto de una metafísica, es decir, si no se admite previamente la naturaleza espiritual e inmortal del alma humana, así como la existencia de Dios creador sabio y justo (*Ibíd.*, 218). El deseo de inmortalidad es más bien un signo que una prueba de la inmortalidad (*Ibíd.*, 219).

condición pero no causa del conocimiento intelectual. Si el hombre, que parte siempre de su conocimiento sensible para formar sus conceptos, lo trasciende sin embargo, ello se debe a un principio cognoscitivo distinto que es el intelecto. Continúa por tanto un yo personal capaz de conocer y amar.

Digamos, por otro lado, que el alma creada, aún careciendo allí del tiempo físico, posee un tiempo psicológico, un movimiento, una transición y sucesión de actos. El alma humana, como finita, está sometida a la ley del tiempo, de la transición y sucesión de actos. Aun en la visión de Dios, el alma queda inmovilizada en el sentido de que ya tiene al infinito frente a ella, pero al mismo tiempo tiene que asimilarlo por medio de actos sucesivos. Dice Alfaro hablando de la visión beatífica del alma, que «conserva siempre la movilidad radical propia de la creaturalidad. Esta movilidad radical tiene su manifestación en la misma visión de Dios, pues ésta implica un acto vital de conocer y amar realmente distinto del entendimiento y de la voluntad creada (un tránsito de potencia a acto, un movimiento) y además permanece siempre potencial, en cuanto susceptible de un aumento gradual mediante un aumento del lumen gloriae; es siempre necesario subrayar estas diferencias, que distinguen siempre la inmovilidad imparticipable del Acto Puro de la inmovilidad supercreatural del entendimiento creado en la visión de Dios [72].»

Más adelante cuando planteemos el problema de la persona humana podremos completar lo dicho hasta aquí. Más que el alma humana, lo que perdura es la persona humana que radica en su ser espiritual (alma) aún cuando haya perdido su ser corporal que ha de recuperar al final de la historia.

---

72. J. Alfaro, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*. Greg. (1957) 43.

V

PRINCIPIO DEL CONOCIMIENTO REALISTA

El cristianismo no nace de la subjetividad humana, a ella se dirige sin duda alguna, pues se dirige al hombre; pero en sí mismo es la intervención objetiva de Dios en la historia. Es un mensaje que viene de fuera (extra nos), y todo intento de reducción del mismo a la subjetividad inmanente (Bultmann) está condenado a no comprenderlo.

Es cierto que la Iglesia admite que el mensaje cristiano puede y debe ser profundizado cada vez más. La revelación está ya clausurada, pero no la comprensión más penetrante y honda de la misma. Cabe, por lo tanto, una mejor intelección de lo que nos ha sido entregado, aunque no en sentido distinto del que tiene la palabra entregada [1]. Hablaremos al final del problema de la hermenéutica. Aquí nos basta recordar que toda teoría idealista o subjetivista del conocimiento humano tiene el peligro de comprometer el valor objetivo de la palabra de Dios.

Pero también se impone el realismo de nuestro conocimiento por motivos meramente filosóficos. No pretendemos exponer aquí toda la problemática actual del conocimiento [2], lo cual desbordaría nuestra

---

1. Vaticano I (D 3020).
2. E Gilson, *Le Thomisme* (Paris 1965 [6]); *El realismo metódico* (Madrid 1974 [4]); *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (Paris 1947); R. Verneaux, *Epistemología general o crítica del conocimiento* (Barcelona 1979); *Critica de la crítica de la razón pura* (Madrid 1978); Santo Tomás, I, q. 14.54-58.79.84-89; *Quaestiones disputatae de anima*; J. De Vries, *Pensar y ser* (1963 [4]); K. Rahner, *Espíritu en el mundo* (Barcelona 1963); *Oyente de la Palabra* (Barcelona 1967); J. Marechal, *El punto de partida de la metafísica*, 5 vol. (Madrid 1957-59); J. Maritain, *Quartre Essais sur l'Esprit dans la condition charnelle* (1939); B. Lonergan, *A Study of human understanding* (London 1957); K. R. Popper, *El desarrollo del conocimiento científico (Buenos Aires 1967); X. Zubiri, Inteligencia y razón* (Madrid 1983); *Inteligencia y logos* (Madrid 1982); *Inteligencia sentiente: inteligencia y realidad* (Madrid 1984); J. Hessen, *Teoría del conocimiento* (Madrid 1966 [13]); J. M. De Alejandro, *Gnoseología* (Madrid 1969); F. Van Steenbergen, *Epistemología* (Madrid 1966 [2]); E. Jacques, *Introduction au problème de la connaissance* (Louvain 1953). F. Canals. *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona 1987).

tarea. Nuestra intención es más modesta: presentar tres claves que juzgamos imprescindibles en este problema.

I. CONOCEMOS LA REALIDAD

En primer lugar, hay que recordar, como ya decíamos anteriormente, que el filósofo no puede perder el tiempo demostrando que existe la realidad. La existencia de la realidad es para nosotros una evidencia y lo que es evidente no se demuestra. Es más, conocer no es otra cosa que captar lo real, es captar que existe algo. Conocer el conocimiento es una reflexión posterior. Lo dijo así santo Tomás: «primum est intelligere aliquid, quam intelligere se intelligere» [3]. Sencillamente el conocimiento es conocimiento de algo, conocemos porque captamos lo real. Como ya dijimos, cuando Descartes creyó que lo primero es el «yo pienso», olvidó que no podría haber dicho eso, si previamente no se hubiese captado como realidad pensante.

Lo primero que el hombre conoce no es que conoce sino que es. Lo dice así Verneaux: «Primero son conocidas las cosas o los seres. El sujeto no conoce su conocimiento sino por una reflexión que es secundaria... toda conciencia es conciencia de algo» [4]. De modo que el idealismo no vive sino de préstamos subrepticios del realismo, dice Verneaux [5]. El idealista es un realista que se ha olvidado de que lo es. Dicho de otro modo, si no se conoce nada, no se conoce. Si se conoce, se conoce algo [6]. Y no hay punto medio entre el realismo y el idealismo [7].

Decir, por ejemplo, que de las cosas sólo conocemos los fenómenos es un contrasentido, pues los fenómenos o son o no son una realidad. Si no son una realidad, no son nada, y por tanto no hay que contar con ellos. Si son, en ellos conozco su realidad. El único fenomenólogo coherente es el animal, que de las cosas sólo conoce los fenómenos sensibles y por eso calla, pues no percibe su ser. En cambio, el hombre sólo puede ser fenomenólogo al precio de contradecirse: cuenta con

---

3. *De Ver.*, 10, 8.
4. *Epistemología*... 78.
5. *Ibíd.*, 81.
6. *Ibíd.*, 91.
7. *Ibíd.*, 93.

fenómenos reales (que existen y que por ello tienen una realidad) y dice que no conoce su realidad.

El hecho de que las cosas existen resulta evidente, decimos, y por ello no se puede pedir una demostración de lo que tan rotundamente se impone a nuestro espíritu. Recordábamos ya que Gilson solía repetir que todas las dificultades comienzan cuando el filósofo se empeña en convertir esta certidumbre en una certidumbre de naturaleza demostrativa [8].

Gilson ha rechazado el llamado «realismo crítico», porque no existen las condiciones a priori del entendimiento que hagan posible la experiencia de los objetos. El conocimiento no se puede fundar en otra cosa que no sea la evidencia de la existencia de la realidad. Descartes consideró que la evidencia primordial de la que tenía que partir toda filosofía es la del *cogito* y no de la existencia de la realidad, pero, como hemos dicho ya, la evidencia de que *yo pienso* es una evidencia de segundo orden.

El realismo crítico, es decir, una filosofía que busque en el conocer las condiciones a priori del ser, no tiene justificación. Cuando se parte de un conocer inmanente para saltar de ahí a la realidad, se emprende un camino sin salida. Gilson nos hace conscientes de que hay que ir del ser al pensar, sin tener por eso que buscar en ningún a priori las condiciones del ser. Y ve en el ser el método del pensar (realismo metódico) [9]. Captar lo real es la condición del pensamiento. Conocemos porque captamos lo real, porque podemos decir: hay realidades.

Ahora bien, todo intento de partir de un conocimiento inmamente para saltar de él a lo real es un intento absurdo e inútil. En este intento no se parte de la cosa en sí, sino de una imagen que tenemos en nuestra conciencia y cuando queremos comparar dicha imagen con la realidad, tenemos que valernos de otra que nos plantea de nuevo el mismo problema, y así sucesivamente. Lo dice así un filósofo de nuestro tiempo: «Encerrados en el círculo de nuestras propias ideas, todo lo que se nos da se nos ofrece en ellas y por ellas: imposible alcanzar una cosa en sí que no se dé como representada. En suma: el ser de las cosas es su ser

---

8. Dice también Vernaux: «La realidad de lo sensible no puede ser demostrada (es evidente); esa evidencia debe ser definida, defendida y explicada» (*Ibíd.*, 178).
9. E. Gilson, *El realismo metódico*, (Madrid 1974 [4]).

percibido, y nada sabemos de un ser que sea independiente del conocimiento actual que de él tengan los sujetos cognoscentes [10].»

Dicho de otro modo: partiendo del *percibir* no se puede llegar a otro ser que el del percibir mismo. O el percibir es percibir lo real de modo que se regula por lo real (realismo) o el percibir no tiene otro ser que el del propio percibir (idealismo) y desde él será siempre imposible llegar al ser en sí, porque siempre estaremos alojados en el ser del percibir, en la representación.

El realista sabe que cuando aprehende una realidad, ésta deviene objeto de su conocimiento, pero sabe también que lo capta como algo, como una realidad que existe independientemente de él; pero para el idealista, la realidad en tanto es en cuanto es pensada, y querer saltar de la realidad pensada a la realidad en sí es una tarea imposible, porque de partida no se tiene otra realidad que la pensada y en cuanto pensada. Dice Gilson:

«El pensamiento que toma como punto de partida una representación no llegará jamás al otro lado. El doble o representante nunca nos permitirá remontarnos a la cosa. Desde el momento en que estamos en la inmanencia, el doble no es más que un término mental y nunca pasara de esto» [11]. Por ello, el que comienza como idealista termina como idealista [12]. Si el ser que yo capto es puro pensamiento, jamás captaré un ser que no sea mi pensamiento. «La única solución que queda es admitir, como la experiencia lo sugiere, que el sujeto, en vez de encontrar su objeto en un análisis del conocimiento, encuentra su conocimiento y se encuentra a sí mismo en el análisis del objeto» [13]. Por ello el idealismo no conduce a ninguna parte; es el suicidio de la filosofía.

Es una ilusión pensar que de una epistemología se pueda saltar a una ontología y encontrar en el pensamiento algo que no sea pensamiento. Y si el entendimiento no puede salir de sí para ir a las cosas cuando parte del pensamiento, ello prueba que no es de ahí de donde se tiene que partir. Partiendo del ser del percibir no se tendrá jamás

---

10. *Ibíd.*, 18.
11. *Ibíd.*, 65.
12. *Ibíd.*
13. *Ibíd.*, 121

otro ser que el del percibir. Partiendo del pensamiento no hay medio posible para demostrar desde él que existe el objeto extramental [14].

O el conocimiento es encontrar lo real o no será nunca conocimiento. Será en todo caso pensamiento, pues los idealistas piensan mucho, pero no conocen.

Todos los intentos, concluye Gilson, de conciliar el realismo tomista y la crítica del conocimiento han sido vanos. Aristóteles partía del ser; Descartes, del conocer. Y estos dos puntos de vista determinan dos cursos de pensamiento que jamás se encontrarán. Si el punto de partida no es otro que la realidad pensada, y en cuanto pensada, no se llegará nunca a una realidad extramental. Si se pierde la evidencia de que las cosas existen, nunca se llegará a ella por demostración a partir de nuestro conocer. Si al conocer se le priva de su objeto, de lo real, ya no podrá salir de sí mismo. Y una vez que se pierde la evidencia de la realidad, se cae en el vacío de entendimiento.

Así pues, lo que tiene que hacer el filósofo es olvidarse de la obsesión de la epistemología como condición propia de la filosofía. El filósofo, en cuanto tal, no tiene más deberes que ponerse de acuerdo consigo mismo y con las cosas [15]. «Sin embargo, no se trata, dice Gilson [16], de renunciar a toda teoría de conocimiento. Lo que hace falta es que la epistemología, en vez de ser una condición de la ontología, se desenvuelva en ella y con ella, siendo al mismo tiempo explicadora y explicada, sosteniéndola y siendo por ella sostenida, como se sostienen mutuamente las partes de una filosofía verdadera.»

No se puede superar el idealismo desde su interior. Por sí mismo no conduce a ninguna parte, y por ello hay que abandonarlo, dice Gilson [17]. El realismo y el idealismo son dos caminos que nunca se encontrarán.

---

14. Recuerda Gilson cómo el cardenal Mercier quería partir de las sensaciones que experimentamos para, por el principio de causalidad, establecer que hay una realidad que las produce. Pero el principio de causalidad, observa Gilson, no puede entrar para establecer la evidencia de un ser real. La existencia de lo real es un dato inmediato de la conciencia. Cuando conocemos algo real, el término inmediatamente dado a la conciencia es el objeto real. No se necesita proceso alguno para llegar a él, sino sencillamente tomar conciencia de lo que se conoce (*Ibíd.*, 88).
15. *Ibíd.*, 78.
16. *Ibíd.*, 19.
17. *Ibíd.*

II. EL PROBLEMA DE LA ABSTRACCIÓN

Lo que sí tiene que mostrar la teoría del conocimiento es cómo nuestros conceptos representan lo real. No el hecho de que conocemos lo real, sino el *cómo* lo conocemos y en concreto, *cómo* nuestros conceptos, que son abstractos, representan realidades que de suyo son concretas y singulares. Este es el problema. Este fue el problema del nominalismo que no atribuía realidad a los conceptos universales. Y este fue el problema de Kant, que se encontró con la dificultad de tener que casar los datos empíricos y singulares de la sensibilidad y la necesidad y universalidad que de ellos no puede provenir, de modo que tiene que recurrir a alojar la universalidad en las formas a priori. Confiesa Verneaux [18] que el problema de los universales es el problema eterno y constituye la clave de toda epistemología. ¿Cuál es el valor o la objetividad del concepto? ¿Qué es lo que corresponde en realidad a las esencias abstractas y universales que tenemos en la mente?

Pues bien, sabemos cómo el tomismo solucionó este problema con la teoría de la abstracción. Dentro del esquema hilemórfico de las cosas, la abstracción significa despojar a la forma de su materialidad, ya que ésta es más bien un obstáculo para percibir la inteligibilidad que reside en la forma. La materia es como un coprincipio opaco que impide la captación de la forma inteligible. Conocer es, de este modo, la desmaterialización del objeto conocido, la separación o la abstracción de la forma inteligible que actualiza a la materia. Es el hombre el que hace esta operación en virtud de su alma, la cual es en cierto modo todas las cosas, pues conviene con todas ellas en cuanto que las desmaterializa. Dice así Gilson de la abstracción tomista:

«En otros términos, los objetos del conocimiento humano comparten un elemento universal e inteligible, asociado a un elemento particular y material. La operación propia del intelecto agente consiste en disociar estos elementos, a fin de suministrar al intelecto posible lo inteligible y lo universal, que se encuentran implicados en lo sensible [19].»

Esta es la abstracción, obra de intelecto humano. Y, a continuación, la razón ejerce su función propiamente discursiva en el juicio. El entendimiento intuye la forma inteligible de las cosas, separándola de la materia; la razón discurre por la vía del juicio. El entendimiento con-

18. R. Verneaux, *Epistemología*, 207.
19. E. Gilson, *Le thomisme*, 275.

cibe así las esencias de las cosas, de modo que nuestros conceptos vierten la inteligibilidad de las mismas.

Ahora bien, si analizamos el proceso de la abstracción en santo Tomás, no podemos sino evidenciar una dificultad importante. La cosa conocida se introduce en nosotros merced a una percepción de sus manifestaciones sensibles, las cuales constituyen la especie sensible del objeto. La especie provoca, a su vez, la imagen o fantasma de la cosa en nuestra fantasía. Sobre esta imagen cae el entendimiento agente que la inteligibiliza, produciendo así la especie inteligible, la cual es recibida en el entendimiento posible a fin de que produzca el concepto, término final de la simple aprehensión. Dicho de otro modo, la abstracción, en el fondo, más que separación de la forma inteligible, es proyección de luz por el entendimiento agente sobre los fantasmas sensibles. La inteligibilidad provendría en este caso del entendimiento agente más que del objeto conocido. Escuchemos al mismo Gilson:

«La operación del intelecto agente no se limita a separar así lo universal de lo particular; su actividad no consiste simplemente en separar, ella produce lo inteligible. Para abstraer de los fantasmas la especie inteligible, el intelecto agente no se contenta con transportarla como tal al intelecto posible, es necesario que sufra una verdadera transformación. Uno expresa esto diciendo que el intelecto agente se dirige hacia los fantasmas, a fin de iluminarlos. Esta iluminación de las especies sensibles es la esencia misma de la abstracción. Es ella quien abstrae de las especies lo que ellas contienen de inteligible y que engendra en el intelecto posible el conocimiento de lo que representan los fantasmas, pero no considerando en ellas más que lo específico y lo universal, abstracción hecha de lo material y lo particular [20].»

La formación del concepto se debe, por lo tanto, a la iluminación del entendimiento agente y la determinación de los fantasmas. Nuestro entendimiento agente posee la inteligibilidad, desde el momento en que es una luz que ilumina; pero le falta la determinación. A su vez, las imágenes tienen la determinación, pero les falta la inteligibilidad. En este sentido dirá R. Verneaux que «la especie impresa es objetiva en tanto que resulta del fantasma, y que es inteligible en tanto que resulta del entendimiento agente [21].»

---

20. *Ibíd.*, 276.
21. R. Verneaux, *Filosofía del hombre* (Barcelona 1971) 130.

En esta concepción, como se ve, la inteligibilidad nace, después de todo, del entendimiento agente. No se ve cómo la inteligibilidad es extraída de lo conocido. Se recurre entonces a decir que lo inteligible está en el fantasma *en potencia*. Pero nos preguntamos si esto no es un recurso mágico para resolver la dificultad. Lo que es cierto es que la sensación es radicamente singular y que lo material no presenta lo universal, no da la universalidad.

Pero cabe explicar la abstracción fuera del esquema hilemórfico. Cuando observamos que el concepto debe su inteligibilidad y universalidad a la captación y verdadera abstracción del concepto universal de algo, la objetividad del conocimiento queda mayormente garantizada.

La inteligibilidad no la produce el entendimiento, sino que la encuentra en la realidad. Del exterior no llega sólo la determinación de la imagen sensible, sino también la inteligibilidad de las cosas. Capto que son una realidad, algo, y por ello capto su inteligibilidad interna. Este concepto de algo es el primer concepto abstracto que formamos de las cosas y, con él no deformo la realidad que tengo de frente sino que la expreso en toda su realidad en cuanto realidad. Capto la realidad absoluta y parcial que hay frente a mí. Con este concepto no se me escapa nada de lo real en cuanto real; solo prescindo de las dimensiones sensibles de la cosa conocida.

Mi concepto de ser sería deformante si con él captara una formalidad tan abstracta que olvidara la concreción entitativa que hay en las cosas. Pero con el concepto de algo capto la absolutez y la concreción entitativa que hay que frente a mí: ahí hay una realidad, algo. Quiero expresar con ello la realidad concreta que hay frente a mí, una realidad que, en su singular concreción, rechaza absoluta y parcialmente la nada. Con dicho concepto capto por lo tanto la absolutez y la concreción entitativas de lo que hay frente a mí. Con él capto la entidad concreta del objeto. Es un concepto abstracto, pero que en su abstracción abarca toda la realidad concreta que hay frente a mí, tanto en su absolutez como en su parcialidad entitativas. A este concepto de algo no se le escapa la concreción entitativa que hay frente mí. Al captar, por fin, que las cosas que hay frente a mí son algo, capto su intrínseca y más profunda inteligibilidad.

Pues bien, es a partir de este concepto como formo los demás conceptos abstractos: a este algo, a esta realidad que tengo en mis manos,

dado que tiene tales notas físicas, le llamaremos «lápiz». En este caso, yo formo el concepto teniendo en cuenta que en mis manos hay algo con determinadas notas. Es así como llego a conocer las esencias de las cosas. La abstracción no se realiza captando la esencia de una cosa y dejando su existencia concreta. La abstracción parte de la captación de la realidad concreta en cuanto tal (he ahí una realidad, algo) y nunca puede prescindir de ella.

Por un lado, percibo con los sentidos ciertos aspectos de color y de tamaño que también un animal podría percibir; pero yo capto más, capto unas notas, porque percibo esos aspectos sensibles como aspectos de algo (primer concepto abstracto), de modo que formo el concepto de esencia (lápiz) al determinar mi primer concepto de algo por determinados aspectos que, en cierto modo, percibo con los sentidos, y que también capto en forma abstracta por captarlos como aspectos de algo. En un árbol, por ejemplo, el sentido capta el color y el tamaño, pero la inteligencia me dice que ahí hay algo con ese color y ese tamaño, de donde formo la nota abstracta de «tronco», que en este caso será una nota esencial del árbol. Es así como formo mis conceptos abstractos. El concepto de «tronco» parte, por tanto, de aspectos que se captan con los sentidos y que la inteligencia universaliza al captarlos como aspectos de algo. Si el hombre no tuviera la capacidad de captar previamente que ahí hay algo, no podría formar ningún otro concepto. Es así como se forma la abstracción.

Pero la abstracción, repetimos, no deforma la realidad, sino que la representa fielmente: al decir que ahí hay algo, no deforma la realidad concreta que está frente a mí, y expreso que hay una realidad que, en su singularidad concreta, rechaza la nada absoluta y parcialmente. Capto, por tanto, la realidad que está frente a mí en su absolutez y concreción entitativas. Al decir que ese algo es un lápiz (esencia) no deformo tampoco la realidad, porque he formado dicho concepto con las notas objetivas que se dan en ese algo concreto. Son notas reales, notas de una realidad, notas de algo.

III. LA ABSTRACCIÓN Y EL SUBJETIVISMO

Después de estas reflexiones, podríamos decir que toda teoría del conocimiento que no cuente con la abstracción, que no parta del conocimiento de la realidad objetiva reflejada en los conceptos, dará lugar

al idealismo o al subjetivismo. El realismo, dice Verneaux [22], se justifica por la abstracción.

Este es el caso de K. Rahner [23] y su teoría del conocimiento, que no es otra que la de Maréchal. Para K. Rahner el conocimiento no es un encuentro intencional con la realidad objetiva que está frente a mí, sino la apertura apriórica de mi conciencia al ser en general. Es esta apertura apriórica al ser en general la que ilumina y da luz al mero influjo sensible que recibo desde fuera. En el apriori de mi conciencia, coinciden ser y conocer [24]. Este es el gran error de K. Rahner, pues

22. R. Verneaux, *Epistemología*, 219-220.
23. *Espíritu en el mundo* (Barcelona 1963); *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967).
24. El hombre es espíritu en cuanto que, dice Rahner, al no poder detenerse en el conocimiento de eso o aquello, se pregunta por su fundamento último, por el sentido del ser, por el ser de los entes. Es ésta una pregunta que se impone al hombre necesariamente (*Oyente de la palabra*, 51-52).
En efecto, toda afirmación sobre un determinado ente se realiza en el horizonte atemático del ser, fundamento previo de todo pensar particular: «el pensar humano va siempre acompañado de un saber inexpreso acerca del ser como condición del conocimiento de los entes particulares» (53). Con otras palabras, en cada acto cognoscitivo de un ente concreto tiene lugar en la conciencia humana una apertura al ser en general como horizonte desde el que se iluminan los entes concretos.
Ahora bien, siendo esta apertura al ser una nota constitutiva del ser humano, resultará que todo preguntar por el ser en general es, al mismo tiempo, una pregunta por el ser del ente que pregunta: el hombre (53). La pregunta por el ser y por el hombre forman así una unidad original.
De la cuestionabilidad del ser, propia de cada conocimiento particular, deduce Rahner que entre ser y conocer hay una unidad primordial. En efecto, al preguntar el hombre por el ser, se afirma la congnoscibilidad de éste. Todo ente, en su ser, es cognoscibilidad, es decir, pone una referencia a un posible cognoscente como una determinación suya ontológica: «Pero si esta ordenación intrínseca de todo ser o ente a un posible conocimiento es un principio a priori y necesario, sólo puede serlo por el hecho de que el ser del ente y el conocer forman una unidad original; pues, si no, esta referencia de todo ente por sí mismo a un conocimiento sólo sería, a lo sumo, una referencia fáctica, pero no una nota de todo ente implicada ya en la esencia de su mismo ser. Una relación de correlatividad, necesaria por esencia entre dos realidades debe en último término basarse en una unidad primordial entre ambas. En efecto, si entre ambas se diera una separación primigenia, es decir, si por razón de su origen no estuvieran mutuamente relacionadas, su relación no podría nunca ser necesaria, sino a lo sumo fáctica, accidental y adventicia. *Non enim plura secundum se uniuntur* Así pues, el ser de los entes y el conocer son correlativos por el hecho de ser originariamente en su base una misma cosa.

del *esse* pensado no se llegará nunca a la realidad en sí. Es mi tendencia consciente al ser la que, en el fondo, funda la filosofía. Mi conocer no es un encuentro con la realidad objetiva de las cosas. Y como ocurre siempre que se toma como punto de partida una postura idealista, nunca se podrá saltar de ella a la realidad objetiva [25].

Pero con esto se dice nada menos que lo siguiente: el ser, en cuanto tal, en la medida en que es ser y se manifiesta como tal (en "diferencia ontológica") es conocer y lo es en una unidad primigenia con el ser, o sea un conocer del ser que "es" el cognoscente mismo. Ser y conocer forman una unidad primigenia, es decir, que el ser de los entes forma parte de la referencia cognoscente a sí mismo. Y viceversa: el conocer que forma parte de la constitución esencial del ser, es el "estar consigo" del ser mismo. En su concepto primigenio, conocer es posesión de sí, y así un ente se posee a sí mismo en la medida en que es ser» (57). De aquí se deducirá que sólo el hombre y no la materia, es ser, pues sólo el hombre es capaz del «cabe si mismo» por la «reditio in se ipsum». La materia, propiamente hablando, es una entidad incapaz de retorno sobre sí misma (68). Ahora bien, el competerle el ser a algo es una magnitud variable. Con la mayor posesión de ser crece la luminosidad. Por ello, Dios es la máxima posesión de ser, la absoluta identidad de ser y conocer, de modo que en él se excluye toda cuestionabilidad (69).

La identidad del ser y el conocer puede probarse, dice Rahner, con la doctrina tomista del *Omne ens est verum*. Santo Tomás establece una unidad primigenia de lo cognoscible y del conocer, que dice más que una ordenación mutua entre ambas: *Intellectus et intelligibile oportet proportionata esse et unius generis*. Ambos (el entendimiento y lo inteligible) deben ser de un mismo origen por la razón de que forman una unidad en acto: *intellectus et intelligibile in actu sunt unum*.

En una palabra, lo que Rahner quiere decir es que el conocer no hemos de entenderlo como una relación intencional de un sujeto cognoscente respecto a un objeto distinto de él, pues anteriormente a esta relación se da una unidad primordial y óntica entre el ser y el conocer: «Conforme a este concepto metafísico fundamental del ser y del conocer, explica también santo Tomás el conocimiento particular, el acto particular de conocer. Rechaza la concepción vulgar del acto de conocer como un topar con algo, como un extenderse intencionalmente hacia "fuera".»

C. Fabro (*La svolta antropologica di K. Rahner* [Milano 1974 [2]]), ha realizado una crítica de la interpretación rahneriana de la teoría del conocimiento de santo Tomás, viniendo a recalcar que tal interpretación olvida la intencionalidad hacia el objeto e interpreta el ser de santo Tomás desde la concepción heideggeriana del ser.

25. Cfr. J. A. Sayés, *Existencia de Dios*..., 26 ss.

VI

FUNDAMENTACIÓN OBJETIVA DE LA MORAL

La cuestión de la fundamentación de la moral ha experimentado un gran cambio en estos últimos años. Nosotros no podemos mostrar aquí una síntesis exhaustiva del tema [1]; solo quisiéramos aportar algunas de las motivaciones de la nueva moral y reflexionar sobre ellas. El P. T. Urdánoz ha sistematizado estas aportaciones, por lo que nos serviremos en parte de las mismas y haremos nuestra propia reflexión al respecto.

En este tema de la fundamentación de la moral está comprometida la actual moral católica. Habíamos dudado, en un principio, en separar, de acuerdo con las dos partes de nuestra obra, el tema ético del tema de la moral específicamente cristiana. Pero, dado que ambos están implicados, dado también que el problema mayor de la moral cató-

---

1. J. Fuchs, *Esiste una morale cristiana*? (Roma Brescia 1970); ID, *Theologia moralis*, II (Roma 1966-1967); J. Girardi, *Reflexiones sobre el fundamento de una moral laica* (Salamanca 1971); J. De Finance *Ethique générale* (Rome 1957); M. Oraison, *Une morale pour notre temps* (Paris 1964); AA.VV. *Diccionario enciclopédico de teología moral*, dirigido por L. Rossi y A. Valsecchi (Madrid 1974); CH. E. Curran, *A new Look od chistian morality* (Notre Dame 1968); B. Häring, *Moral y pastoral del matrimonio* (Madrid 1970); ID., *Moral y medicina* (Madrid 1972); ID., *La moral y la persona* (Barcelona 1972); ID. *Pecado y secularización* (Madrid 1974); A. Hortelano, *Problemas actuales de moral*, I-II (Salamanca 1978-1980); M. Vidal, *Moral de actitudes, I. Moral fundamental* (Madrid 1981 [5]); T. Urdánoz, *La teología moral desde la encíclica Aeterni Patris. Progreso y crisis posterior en su centenario* (1879-1979) en *L'Enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo. Atti del VII Congreso tomistico internazionale* (Vaticano 1981) 350-379; CH. Schönborn, *L'homme creé par Dieu: le fondement de la dignité de l'homme*: Greg. (1984) 337-363.

lica es el de la fundamentación de la ética y con el fin de evitar repeticiones, hemos decidido aportarlo todo en esta primera parte. Creemos que es lo más práctico, siempre y cuando sepamos distinguir lo que pertenece a la fundamentación de la ética natural de lo específicamente cristiano en moral.

1. LA LEY DEL EVANGELIO [2]

Es frecuente, hoy en día, que se exalten las motivaciones evangélicas y cristianas en contra de la ley. Se recurre así a una «moral paulina», entendida como «libertad de los hijos de Dios» en oposición a la esclavitud de la ley, en la que queda también englobada la ley natural. Se trataría de una «moral de la alianza», de la unión afectiva con Dios, que despreciaría la ética y la ley natural como algo superado por la ley nueva del Evangelio. Se trata sencillamente de encontrar una oposición entre la ley y el Evangelio, la ley que mata y el espíritu que libera.

En este sentido se expresa M. Vidal, el cual viene a afirmar que el cristianismo, según la doctrina de san Pablo, relativiza la ley: «en el Nuevo Testamento y en la genuina tradición teológica existe un tema teológico-moral que relativiza el sentido y la función de la norma moral.» Es el tema de la «ley interior» en cuanto alternativa cristiana a la «ley exterior» [3]. La ley no es propiamente una ley sino una exigencia interior, y las normas externas tienen una función secundaria. Es ésta la relativización que introduce la fe en el conjunto del sistema normativo moral [4].

Afirmaciones de este tipo, a nuestro modo de ver, deben ser matizadas para alcanzar el sentido exacto que tienen en la doctrina de san

---

2. S. Lyonnet, *Libertad y ley nueva* (Salamanca 1967 [2]); O. Kuss, *Lettera ai romani* (Brescia 1969); G. Greshake, *La libertà donata* (Brescia 1984); M. Flick Z. Alszeghy, *El Evangelio de la gracia* (Salamanca 1969); ID. *Antropología teológica* (Salamanca 1981 [4]); A. Feuillet, *Loi ancienne et morale chrétienne d'aprés l'épître aux Romains*: Nouv. Rev. Theol. (1970) 785-805; ID, *Loi de Dieu, loi du Christ et loi de l'Esprit d'après les épîtres pauliniennes*: Novum Testamentum 22 (1980) 26-95; F. Marin, *Matices del término «ley» en los escritos de san Pablo*: Est. Ecl. 49 (1974) 19-46; H. Schürmann, *Das Gesetz des Christus* (Gal 6, 2): Neues Testament und Kirche (Freiburg 1974) 282-300.
3. M. Vidal, op. cit., 461.
4. *Ibíd.*, 463.

Pablo. La doctrina de Pablo es compleja y sólo introduciendo una serie de matizaciones se puede comprender adecuadamente en su conjunto. Podríamos resumir la doctrina del apóstol del modo siguiente [5]:

1) Para entender a san Pablo es preciso caer en la cuenta de que toda su doctrina se dirige contra la actitud farisaica, que pretende que el hombre se justifica a sí mismo por sus propios méritos e independientemente de la gracia de Dios. Creen que el hombre tiene una capacidad absoluta para cumplir la ley. San Pablo, en la carta a los Romanos, pinta el panorama de pecado que reina tanto en el mundo judío como en el pagano. En un caso, los judíos han tenido la ley mosaica, en el otro los paganos la ley de la conciencia; pero todos han terminado en el pecado (Rm 3, 10).

El hombre, con sus propias fuerzas, no puede cumplir todas las exigencias de la ley, incluso la ley natural, y quitar siempre el pecado. San Pablo habla de la ley mosaica que encuentra su expresión concreta en el precepto (entolé) y de la que cita el precepto de «no codiciarás» (Ex 20, 7); pero, como dice Lyonnet, lo hace en cuanto que realiza el concepto de ley, no en cuanto mosaica [6]. Se refiere san Pablo a la obligación moral; tampoco los paganos que tiene la ley de la conciencia han cumplido sus exigencias.

Esta es la tragedia del hombre sin Cristo: la ley le marca el camino a seguir, pero no le da la fuerza para seguirlo. El hombre, sólo con la ley, termina en la impotencia y la exasperación. Ello, en virtud de que existe en el corazón del hombre una ley de pecado (hamartía) que lo esclaviza y lo conduce a cometer pecados personales.

2) En este contexto, la ley que es buena de suyo (Rm 7, 13) ha contribuido a empeorar la situación, en cuanto que ha sido una aliada del pecado, pues no sólo no procura la fuerza para evitarlo, sino que lo convierte en una trangresión formal. Con ella el pecado se manifiesta en toda su responsabilidad y gravedad. En este sentido es como hay que entender lo que dice san Pablo cuando afirma que el pecado, en el tiempo que va de Adán a Moisés, no se imputaba (Rm 5, 13). El pecado es siempre pecado, sin duda; pero cuando no había ley no era una transgresión formal y sancionable, como lo fue el pecado de Adán. La ley, por lo tanto, agrava la situación.

---

5. Cfr. bibliografía nota 2.
6. S. Lyonnet op. cit., 54.

3) La ley es el pedagogo hasta Cristo no sólo en el sentido de que, mientras no vino la justicia por la fe, estábamos encerrados bajo la vigilancia de la ley (Gal 2, 21-24), sino también en el sentido de que, al conducirme a la impotencia, me hace sentir la necesidad de Cristo (Rm 7, 24). Si se nos hubiese otorgado una ley capaz de vivificar, la justicia vendría realmente de la ley, pero la ley nos ha hecho conscientes de nuestra impotencia.

4) El hombre sólo puede alcanzar la justificación por el don de Cristo. Sólo en Cristo encuentra el hombre la fuerza y la capacidad de dominar totalmente el pecado. Y si la salvación viene de Cristo, la actitud del hombre no puede ser otra que la de la fe, en cuanto acogida de la misma salvación, y no la confianza en las obras humanas, que para san Pablo, no son otra cosa que el intento de autojustificación. Por eso Pablo habla de la justicia por la fe (Rm 1, 17; 3, 32; 4, 11-13; 9, 30; 10, 6; Flp 3, 9).

Lo que hace san Pablo es contraponer el régimen de la ley (pretender cumplir la ley sólo con las propias fuerzas) y el régimen de la fe (aceptar que el hombre sólo puede cumplir todas las exigencias de la ley con la gracia de Cristo). Sin Cristo el hombre termina en el pecado.

5) Esta fe, que es un don de Dios, es al mismo tiempo un acto responsable del hombre; se trata de una fe activa que actúa y que debe ir guiada por la caridad (Gal 5, 6); la fe que debe llevar a la acción según la ley de la caridad (Gal 5, 13-14).

6) Pero de hecho, san Pablo sigue manteniendo la ley como guía y criterio de conducta y como condición para la salvación: «Ni los impíos, ni los idólatras, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los ultrajadores, ni los ladrones herederán el reino de Dios» (1 Cor 6, 9-10) Hay otros códigos en san Pablo como Gal 5, 19-20. Lo de menos es que tales códigos tengan en san Pablo alguna influencia estoica; lo decisivo es que hay preceptos que deciden sobre la salvación del hombre. La Iglesia ha ido aceptando el código del Decálogo que, por otro lado, es una ratificación de la ley natural.

La antítesis que san Pablo establece entre la ley y Cristo es ésta: la ley es guía de conducta, pero no me da la fuerza para seguirla. Es Cristo el que me da tal fuerza y el que me salva. En este sentido la ley es inútil. Pero, en su sentido didáctico de orientar la acción y de criterio objetivo de comportamiento, no pierde su vigor. En este sentido san Pablo no suprime la ley, más bien la afianza: «Entonces, por la fe ¿pri-

vamos a la ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien lo afianzamos» (Rm 3, 31).

II. LA LEY DEL AMOR

Según la interpretación bíblica que algunos proponen, las doctrinas morales de la Sagrada Escritura y de la Tradición han de interpretarse de acuerdo con cada época histórica. La Biblia sólo propondría orientaciones globales (el amor, la entrega, etc.) y no preceptos concretos. Serían las orientaciones globales las que constituirían el criterio moral y no el precepto particular. Este sólo sería un modelo coyuntural y cultural. Dice así, por ejemplo, M. Vidal:

«La Sagrada Escritura no invalida la autonomía de la racionalidad ética ni aporta un sistema moral de "contenidos" concretos. Su mensaje pertenece al universo de la interioridad, de las motivaciones, de las orientaciones globales; en una palabra, el universo de la "cosmovisión" y no el de los contenidos concretos» [7]. Afirma nuestro autor que lo principal que propone el Nuevo Testamento son las actitudes básicas de comportamiento, que en el Nuevo Testamento hay sistemas éticos de orientación diversa que han de ser interpretados en su contexto histórico y determinado, y que han de ser entendidos como "modelos éticos" que pueden ser repensados en sus implicaciones para el mundo moderno [8].»

Esta es la línea de Fuchs cuando distingue entre normas trascendentales y normas categoriales. Las normas trascendentales son las que delimitan la opción fundamental última, es decir, la fe, el amor, la imitación de Cristo, etc. Las normas categoriales o preceptos que aparecen en el Nuevo Testamento están condicionadas históricamente y han de ser entendidas como «ejemplos» de una actitud que fue válida entonces, pero que hoy ha cambiado [9].

De una forma más radical A. J. T. Robinson vino a decir que lo único que prescribe el Nuevo Testamento es el amor incondicionado, no preceptos concretos [10]. El designio de Jesús, decía E. Brunner, no fue proveernos de un código moral, sino de proclamar el reino de Dios.

---

7. M. Vidal, op. cit., 87.
8. *Ibíd.*, 91-92.
9. J. Fuchs, *Esiste una morale...* 16 ss; ID, *Vocazione e speranza*: Seminarium (1971) 493-494.
10. A. J. T. Robinson, *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967) 171 ss.

¿Es cierto que el Nuevo Testamento no presenta preceptos concretos de validez universal? Bastaría con recordar la escena en que Cristo pregunta al joven rico si ha cumplido el decálogo (Mt 19, 18). Es cierto que el cumplimiento de la ley en el Nuevo Testamento tiene que estar conducido desde el amor, pero el amor no suprime la ley, al menos en las exigencias fundamentales del decálogo, que ratifican la ley natural. Un amor incondicionado, sin el criterio objetivo de la ley, puede dar lugar a una moral interesada y subjetivista.

III. LA CONCIENCIA Y LA MORAL

La conciencia que, según algunos se identifica con la persona, sería la que decidiera por sí misma la pauta a seguir en moral. Para estos autores «la conciencia es la misma persona en cuanto se clarifica a sí misma y expresa el mundo valorativo» [11]. La conciencia aparece en ellos en función de la persona. Las reglas universales y abstractas no pueden darnos el conocimiento integral de la realidad, la cual sólo puede ser captada en la situación concreta mediante un juicio existencial.

La moral de las reglas generales es meramente indicativa; el verdadero imperativo se expresa sólo en el juicio de la conciencia personal. La conciencia, dicho de otro modo, no es la voz de la verdad sino de la persona. Dice así M. Vidal, que critica la conciencia como aplicación a un caso particular de una ley universal: «La conciencia es una función de la persona y para la persona. La conciencia no es voz de la naturaleza, sino de la persona. El orden moral se tiene formalmente no en cuanto la persona se conforma a la naturaleza, sino en cuanto la naturaleza se personaliza en la persona que habla con Dios. Todo el significado de la conciencia está en ser función y valor de la persona [12].»

Es cierto que nuestro autor afirma que la conciencia no es norma autónoma [13], sino que tiene una función de mediación entre el valor objetivo y la actuación de la persona, pero, en definitiva, el valor supremo es el de la persona, que recrea los valores: «La conciencia moral constituye la memoria creativa de los valores» [14]. El discernimiento ético

11. T. Urdánoz, op. cit., 371.
12. M. Vidal, op. cit., 364.
13. *Ibíd.*, 395.
14. *Ibíd.*, 404.

se instala preferentemente en la opción fundamental de la persona y desde ella orienta todo el dinamismo moral humano [15].

Sin embargo, no podemos olvidar que la conciencia, como regla inmediata y subjetiva del obrar moral, depende de la norma objetiva (la verdad). La fuente de la obligación no viene de la conciencia, sino de la verdad a la que se subordina. Es la verdad la que obliga, por la exigencia que tiene de ser respetada y que la conciencia descubre. Si yo he cometido un crimen y acusan a otro, mi conciencia me remuerde porque sé que esa no es la verdad. Es la verdad la que obliga; la conciencia es su transmisora. Por ello no podemos aceptar esta sentencia: «la conciencia no recibe la dignidad de la verdad (de la ciencia moral) ni de la certeza, sino de la persona» [16]. Juan Pablo II suele repetir como lema que la dignidad de la conciencia reside en la verdad [17].

15. *Ibíd.*, 409.

16. *Ibíd.*, 365. Sobre este punto podríamos recordar la posición de Kant que tanta influencia ha tenido. Kant habló de autonomía de la conciencia moral. No aceptaba que la moral se fundara en el premio a recibir (moral material) ni en la objetividad (moral material, también); buscaba una moral que fuera absolutamente autónoma, meramente formal, fundada en el imperativo categórico. Este imperativo tiene dos expresiones: a) trata siempre a la persona como fin y no como medio; b) Obra de tal modo que tu obrar pueda erigirse en norma universal. Dice así sobre esto: «La autonomía de la voluntad es la constitutiva misma de la voluntad, por la cual es ella para sí misma una ley (independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer). El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo sino de éste: que las máximas en la elección en el querer mismo sean al mismo tiempo incluidas como ley universal» (M. Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres* (Buenos Aires 1967 [3]) 101.
Sobre estas dos formulaciones podríamos hacer las siguientes reflexiones. Tomemos la primera: ¿Por qué la persona humana ha de ser tomada como fin y no como medio? ¿Por qué a una persona humana la tengo que considerar siempre como fin y a un animal como medio? ¿En qué radica esa diferencia? Lógicamente radica en la dignidad espiritual que tiene la persona humana. Por eso la formulación de Kant no se sostiene al margen de una fundamentación objetiva en la dignidad de la persona humana.
Sobre la segunda formulación podríamos también preguntarnos: ¿Qué características tiene que tener mi obrar para que tenga valor universal? Y responderíamos diciendo que, a menos que mi obrar no se funde en el respeto a la dignidad de la persona humana, el sentido universal del mismo podría interpretarse de una forma subjetivista y arbitraria. Todo el mundo piensa que su obrar puede tener significación universal. Pero ¿cuándo la tiene de hecho? Cuando se basa en el respeto a la dignidad de la persona humana. Estamos, por tanto, otra vez en la fundamentación objetiva.

17. Discurso al congreso de teol. moral, en Roma 1986: Palabra 1986 (DP 81).

De ahí que si es verdad que cuando uno obra con conciencia recta (pensando que obra bien) no peca, es también verdad que tiene obligación de hacer verdadera su conciencia, adaptándola a la verdad objetiva. Toda conciencia que soslaye sistemáticamente el encuentro con la verdad es una conciencia culpable.

IV. EL GIRO ANTROPOCÉNTRICO

En realidad, lo que ha tenido lugar en gran parte del proceso de la teología moral actual es un giro antropocéntrico al estilo kantiano; es decir, se olvidan las exigencias de la naturaleza del hombre, de la naturaleza que Dios ha creado y conferido a todo hombre y que es la base de toda moral, para pretender que el hombre sea el que interpreta desde sí mismo el valor moral. Dentro de la moral cristiana pocos conceptos han tenido tanta importancia como el de «naturaleza». La moral cristiana ha considerado la «naturaleza» como el lugar básico de los valores y de los principios éticos. De ahí que hubiese una quasi identificación entre «natural» y «moral» y entre «antinatural» e «inmoral» [18]. Pero «el nuevo modelo de la moral sitúa en el centro del sistema ético a la persona. El hombre es el "sujeto" de la moral y el hombre es el "objeto" de las valoraciones éticas. La moral cristiana ha asumido el giro antropocéntrico del personalismo crítico moderno, singularmente kantiano, y trata de fundamentar los compromisos cristianos desde la autonomía moral y desde la responsabilidad ética [19].»

Sobre este punto conviene recordar lo que Juan Pablo II inculcaba en el discurso al reciente congreso de moral, habido en Roma en 1986: El bien de la persona es estar en la verdad y hacer la verdad, no podemos aceptar un concepto de libertad desenraizada de la verdad y de la objetividad negando que existan actos en sí mismos buenos o malos. Existe un bien y un mal moral en el sentido objetivo de la palabra como conciencia de la verdad de la acción que funda objetivamente la dignidad misma de la persona humana. Hay unas exigencias inmutables del ser personal creado por Dios, en sí mismo dotado de una infinita dignidad superior a las cosas, de donde manan normas morales que tienen un contenido preciso e inmutable. Y añadía el Papa:

---

18. M. Vidal, op, cit., 42.
19. *Ibíd.*, 121.

«Negar que existan normas que tienen un tal valor, solamente lo puede hacer aquel que niega que existe una moral de la persona, una naturaleza inmutable del hombre que se funda últimamente sobre aquella Sabiduría Creadora que da la medida a toda la realidad. Es, por tanto, necesario que la reflexión ética se fundamente y se enraíce cada vez más profundamente sobre la verdadera antropología y que ésta, a su vez, se fundamente sobre la verdad metafísica de la creación que es el centro de todo el pensar cristiano» [20]. No se puede, pues, dice el Papa, separar lo ético de lo antropológico y de lo metafísico.

V. MORAL PERSONALISTA

La categoría más al uso en cierta teología moral de actualidad es la de moral personalista, pero entendiendo la persona como desligada de la naturaleza, es decir, se trataría de una concepción de persona que se hace a sí misma, en una dinámica de autorrealización, de una persona que construye y recrea los valores; no una persona que obedece a una ley abstracta y extrínseca. Dice así Urdánoz comentando esta orientación:

«La persona humana es desligada de la naturaleza. La moral clásica se centraba en la realidad de nuestra naturaleza, de cuyas tendencias al bien y repulsa de los males contrarios se derivan los principios de la ley natural. Mas la nueva visión personalista se funda en la sola persona humana como centro y lugar de los valores humanos. De su comprensión han de emanar los criterios de valoración moral [21].»

Y continúa el teólogo dominico: «Esta moral personalista por fuerza se ha de configurar como autónoma y subjetivista, que rechaza toda heteronomía y aun la misma "teonomía"; la persona humana se daría a sí misma su ley. Es verdad que los nuevos moralistas, a fuer de católicos, consideran también a la "persona" abierta a los otros y abierta también a la trascendencia. Pero a este Dios trascendente más bien se le contempla a la manera deísta y según el modelo de Kant, como el guardián que respalda desde fuera el orden natural, garantizando el premio de la felicidad [22].»

---

20. Op. cit., (DP 81).
21. T. Urdánoz, op. cit., 369.
22. *Ibíd.*, 370-371.

Decíamos anteriormente que, en la moral, había tenido lugar un giro antropocéntrico basado en una autonomía moral. Pues bien, M. Vidal en este sentido sostiene que la ética racional ha de basarse en la autonomía de la persona humana. La ética ha de fundarse en la racionalidad ética al margen de toda heteronomía. Sólo en un momento posterior cabe que el hombre religioso, desde la fe, dé un sentido religioso a esa ética y una dimensión ulterior de diálogo con Dios.

Este momento autónomo de la ética que postula la racionalidad crítica es, según Vidal, un personalismo de alteridad política: un personalismo que corrige, en la alteridad, la visión individualista y abstracta del personalismo [23] y que requiere vivir el compromiso humano en la mediación política. El cristiano añade a esta racionalidad crítica la dimensión religiosa en cuanto que el hombre, por la fe, establece una referencia última a Dios [24].

Hay, pues, una ética racional, una autonomía laica, no religiosa que el cristiano puede también vivir desde la fe. «La autonomía de la razón humana y la afirmación del valor absoluto del hombre son base suficiente para la formulación de la ética humana no religiosa [25]». Cabe una ética civil establecida por el consenso de las fuerzas políticas y confesionales [26], de modo que lo específico de la moral cristiana es el carácter dialogal con Cristo. La fe no es una alternativa a la racionalidad crítica, sino que lo específico del ethos cristiano hay que buscarlo en el orden de la cosmovisión religiosa y crítica que aporta y no en los contenidos concretos de la moral. Es así como se vive el momento autónomo (racional) y el heterónomo (por la fe), insertando la fe en el mundo secular y autónomo. El proyecto cristiano es vivir desde la fe la autonomía humana.

Volviendo al momento autónomo del compromiso ético, éste ha de basarse en el valor de la persona y no en una naturaleza abstracta que imponga leyes inmutables y obligatorias, fundamentando así un fanatismo y un legalismo moral. El concepto de «naturaleza humana normativa» se basa, o bien en un modelo ontológico-abstracto o bien en

23 M. Vidal, op. cit., 217.
24. *Ibíd.*, 219 ss.
25. *Ibíd.*, 141.
26. *Ibíd.*, 145.

otro físico-biológico, que ha planteado hoy serios problemas y que nos impide seguir hablando de «ley natural» [27].

Hay que volver a la singularidad del hombre y de la persona humana, superando un orden fijo e inmutable («participación de la ley eterna») y superando el modelo de la ley natural como mediación, para encarnar el ethos en una orientación de personalismo de alteridad política (clave de la racionalidad crítica), al que el cristianismo puede añadir la dimensión religiosa y crítica.

«Se coloca así a la persona como centro de las categorías morales básicas» [28] en una orientación personalista que supera la moral de los actos por una de opción fundamental y de actitudes. «Dentro de las categorías morales, la persona es el contenido primero y fundamental del que derivan todos los demás» [29]. Ello no significa, recuerda Vidal, caer en el subjetivismo radical, dado que hay un elemento objetivo en el ejercicio del orden moral: el valor moral [30].

La dimensión objetiva de la cualidad específica del valor radica en su sentido referencial al hombre. El valor es valor, en definitiva, por su referencia al hombre [31]. «Lo específico del valor moral está en el compromiso intencional del sujeto, el cual subjetiviza tanto la dimensión subjetiva como la dimensión objetiva de la acción moral. Esto quiere decir que lo formal del valor moral viene dado por las referencias de las estructuras humanas de subjetivización, de libertad, de intencionalidad y de responsabilidad» [32]. En último término, el dilema objetividad-subjetividad se soluciona cuando caemos en la cuenta de que la «persona es el lugar adecuado de lo moral y, consiguientemente, el contenido nuclear del valor moral. Hemos de advertir, sin embargo, que al hablar de persona, nos referimos al "universo personal", a la persona en cuanto ser relacional y en cuanto mediada por las estructuras [33].»

Nada, por lo tanto, de una moral natural que se impone en su inmutabilidad y universalidad abstractas desde fuera de la persona; la moral,

---

27. *Ibíd.*, 190.
28. *Ibíd.*, 231.
29. *Ibíd.*, 250.
30. *Ibíd.*, 425.
31. *Ibíd.*, 428.
32. *Ibíd.*, 437.
33. *Ibíd.*, 445.

el ethos, nace del juicio de la autorrealización de la persona en relación con los demás y en la mediación de las estructuras. La norma moral será la expresión del valor moral, sin olvidar que no se puede valorar la norma como un absoluto, pues no traduce todo el sentido del valor. Por ello es por lo que el cristianismo relativiza la norma.

Las normas externas tienen sólo una función secundaria en la moral [34]. Los juicios de moral, en consecuencia, son orientaciones de valor [35], de modo que debe ser revisada la doctrina tradicional de lo intrínsecamente malo [36].

Reflexión valorativa. Como podemos ver, en este punto nos encontramos en el núcleo de la cuestión moral actual. El dilema es éste: o fundar la moral en una autonomía de la persona en relación con el otro, una persona desprovista de una naturaleza creada por Dios y que sea fuente de normas objetivas (ley natural) y a la cual el cristiano añadiría la referencia religiosa; o una moral que nos hace caer en la cuenta de que la persona no puede ser desligada de una naturaleza creada por Dios y que, herida por el pecado, sólo en Cristo puede encontrar la posibilidad de cumplir el conjunto de sus exigencias.

En el primer caso el cristianismo sería algo que se añade desde fuera como un complemento a lo que es realmente autónomo en el plano natural. Un complemento a una moral laica, no religiosa, que se funda en la persona en su relación con el otro (y en mediación de las estructuras). Cierto que en este caso el cristianismo aportaría una capacidad crítica en contra de los intentos absolutizadores del hombre, pero Dios no estaría en el fundamento de esa moral laica, ni Cristo es entendido como salvador absoluto de la impotencia humana para cumplir las exigencias todas de la moral.

Como podemos ver, aquí hay todo un talante que se da hoy en día con harta frecuencia y que desemboca en una configuración global del cristianismo en una determinada dirección. El cristiano tiene que aceptar una autonomía de lo humano, también en el plano ético, sin que en este sustrato quepa hablar de Dios creador ni de Cristo redentor. Lo sustantivo es ser hombre, ser cristiano es el adjetivo.

---

34. *Ibíd.*, 463.
35. *Ibíd.*, 471.
36. *Ibíd.*, 473.

Hay otro talante alternativo a éste: caer en la cuenta de que no se puede hablar de dignidad de la persona humana sin fundamentarla en la dimensión espiritual del hombre, el alma, directamente creada por Dios. No es que pensemos que el cuerpo no sea imagen de Dios, sino que estamos convencidos de que sólo con el cuerpo material no se puede fundar una moral natural: si el hombre tiene un valor trascendente que impide que sea tratado como medio, se debe sobre todo al hecho de que en él hay una dimensión espiritual, alma, recibida de Dios. Así pues, al margen de Dios creador del alma humana, no hay dignidad de la persona humana ni fundamentación de una moral natural.

Es más, dado que el hombre está herido por el pecado original y sus consecuencias, no puede cumplir las exigencias todas del orden moral y, por ello, necesita de Cristo redentor. Por esto, sólo con Dios Creador y con Cristo redentor cabe hablar de un verdadero humanismo. Aquí lo cristiano y lo religioso es sustantivo, en cuanto fundante de lo humano. Cabe un diálogo con otras instancias humanas, pero manteniendo desde el principio la identidad cristiana y religiosa, pues es algo sustantivo.

No tenemos ningún inconveniente en aceptar como punto de partida de la moral la frase de Girardi de que la persona humana es el valor fundante de la ética: «El valor tiene que basarse en el ser, pero no en el ser en cuanto ser. En otras palabras: el poder servir de fundamento al valor no es propio de cualquier ser. Efectivamente, el valor fundamental es aquel que es digno de ser buscado por sí mismo. Pues bien, solamente un ser que es para sí mismo fin, puede ser amado por los demás como fin» [37]. En realidad, esto ya lo había dicho santo Tomás cuando en *Contra Gen.* viene a decir que si en el hombre no hubiera más que materia, no habría moral. En *Contra Gent* 3, 112-113 habla santo Tomás de la superioridad que el hombre representa respecto de las otras cosas, por lo que debe ser reconocido siempre como fin y nunca como medio. Ello se debe a su condición de inteligente y libre, al hecho de que tiene alma.

Nos podemos preguntar, efectivamente, en virtud de qué principio la persona humana trasciende el valor de la pura materia, la cual, como hemos visto, no es suficiente para fundar la moral. Y la respuesta es clara: porque tiene un alma espiritual que la hace trascendente a la ma-

37. G. Girardi, op. cit., 213.

teria (repetimos que también vemos en el cuerpo humano la condición de imagen de Dios y su sentido positivo). Si el hombre no fuera más que materia, podría ser instrumentalizado como medio, como instrumentalizamos a un animal para nuestros fines [38].

Hemos demostrado ya la existencia del alma. No vamos a repetir lo que ya hemos visto. Recordemos en concreto que, siendo espiritual y simple, no puede provenir de la evolución material y que sólo puede existir por creación directa e inmediata de Dios. Según esto, si Dios no existe, el hombre es pura materia, un animal más evolucionado.

Caemos, pues, en la cuenta de que no podemos hablar del valor de la persona si no se cuenta con su naturaleza corpóreo-espiritual. Es absolutamente imposible salvar la dignidad de la persona humana sin aludir a su naturaleza. El cuerpo es también imagen de Dios, pues es todo el hombre el que es imagen; pero lo es en esa unidad de cuerpo-alma. Suprimamos al Creador, particularmente a Dios creador directo del alma humana y habremos destruido la dignidad de la persona humana.

Por ello, el dilema persona-naturaleza es un falso dilema, porque no existe una persona sin naturaleza creada por Dios. No cabe fundar, decíamos, lo ético sino en lo antropológico y, ésto en lo metafísico (metafísica de la creación). La alternativa, por tanto, al yo del idealismo kantiano es Dios creador.

Que no cabe el dilema persona-naturaleza lo podemos colegir del hecho de que en el lenguaje del Vaticano II aparecen indistintamente

---

38 Recientemente Schönborn (Op. cit., nota 1) ha llamado la atención sobre la necesidad de fundamentar la dignidad de la persona humana en la creación directa del alma espiritual por parte de Dios. Por supuesto que el profesor de Friburgo admite que el cuerpo humano es imagen de Dios, pero advierte que, dado que hoy en día se concibe al hombre desde la teoría del evolucionismo materialista, la insistencia en la creación del cuerpo no es suficiente. Por ello «para afirmar de una forma conveniente la dignidad del hombre, no se puede menos de referirse explícitamente a la dimensión propiamente espiritual del hombre» (Op. cit., 349).

La verdadera fundamentación de la dignidad humana sólo cabe mediante la afirmación de la creación directa del alma por parte de Dios; afirmación que el autor deduce de la irreductibilidad del alma a la materia. Rechaza la teoría de K. Rahner según la cual Dios potencia la materia para que se autotrascienda. Juzga que hay dificultades metafísicas serias para aceptar tal teoría.

Cuando la persona humana proviene, en su dimensión espiritual, directamente de Dios, podemos decir que ha sido directamente creada y, por tanto, directamente querida por Dios en sí misma.

los dos términos. Dice, por ejemplo, el concilio: «La igualdad fundamental de todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen, y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de una misma vocación y destino» (GS 29). Dice también el concilio: «Existen principios de moral que fluyen de la misma naturaleza humana» (DH 14).

Según esto, la ética natural se funda próximamente en la dignidad trascendente de la persona humana que no puede ser instrumentalizada como si fuera pura materia. Ahora bien, la espiritualidad del alma nos hace caer en la cuenta de que no puede ser engendrada sino que viene directamente creada por Dios e infundada en las células preparadas por los padres. Es Dios, pues, el fundamento último de la ética.

Con esto no queremos decir que los ateos carezcan en el orden práctico de moralidad. En el orden práctico de la vida es casi imposible que el hombre no tenga algunos principios morales, captados por intuición, por la fuerza de la tradición, por el consenso, etc. Lo que aquí tratamos es distinto: la posibilidad de fundar una moral objetiva y de valor universal. Y es claro que sin Dios no hay dignidad espiritual del hombre. Allí donde el hombre es reducido a materia, más evolucionada si se quiere, podrá ser instrumentalizado y no habrá posibilidad de fundar la ética sino en el consenso o en el sentimiento, dando así lugar a una moral subjetivista y convencional, capaz de cometer grandes errores, como es el caso del aborto, legitimado en nuestras sociedades.

Dado, entonces, que en cada persona existe una naturaleza común (la naturaleza córporeo-espiritual, recibida de Dios) existen unas exigencias comunes a todos los hombres y una moral objetiva. Decía así el gran moralista De Finance:

«Si existe una naturaleza humana, la misma siempre y en todos los individuos, que presenta las mismas exigencias fundamentales internas y externas, esa naturaleza fundará en todos los individuos un mismo orden moral objetivo. Será bueno lo que convenga a tal orden, y malo lo que lo contradiga. Habrá normas universales válidas para todos. Todo depende de saber si existe una naturaleza humana, y es cierto que el hombre la posee: la naturaleza espiritual y corporal; y en este sentido la libertad tiene unos límites: los impuestos por la misma naturaleza [39].»

39. J. De Finance, op. cit., 252.

La ley natural, por lo tanto, no es una ley exterior al hombre, es una ley que surge de su propia naturaleza concreta e igual a todos los hombres. Es una ley que emana de las dimensiones ontológicas de su propio ser personal. Es curioso que allí donde se olvida la realidad de Dios creador, de la naturaleza humana, aparece el yo del idealismo como fundamento de todos los valores. Allí donde se olvida a Dios, se termina por olvidar la naturaleza humana. Es también paradójico que, en muchas ocasiones, aquellos que rechazan la ley natural estén hablando, en cambio, de los derechos naturales de la persona humana, cuando una y otros son manifestación de la misma realidad.

Dicho esto, podemos aclarar también que todo lo que corresponde a las exigencias fundamentales de la naturaleza de la persona humana constituye un auténtico valor para ella. Es en este sentido un valor objetivo. Valor es el bien, lo que completa y realiza las exigencias de la naturaleza humana. Podemos hablar, por tanto, de valores, si los entendemos en este sentido objetivo como aquello que conviene y es un bien para nuestra naturaleza humana. De otro modo, los pretendidos valores son algo meramente subjetivo, es valor aquello que alguien elige desde su propia subjetividad. Esta es la concepción subjetivista de los valores.

Fundada así la dignidad de la persona humana en Dios Creador, fundada así la ética natural, hay que recordar que el hombre, herido por el pecado original, no puede cumplir las exigencias todas de la ley natural sin la ayuda de la gracia. Sin Cristo el hombre no puede ser hombre en toda su integridad. Cristo le da al hombre la posibilidad de cumplir con su gracia las exigencias del orden ético al tiempo que lo eleva a la condición de hijo de Dios y le abre el camino hacia la visión beatífica como fin último gratuito y sobrenatural.

Surge así en el hombre cristiano la dinámica de la caridad en la que, efectivamente, consiste lo más específico de la moral cristiana. La caridad es amar a Dios con el mismo amor sobrenatural con el que él nos ama y amar así al prójimo, yendo más allá de las exigencias de la justicia y dando a los demás el amor que no merecen, pues Dios nos ha amado previamente con un amor que no merecemos. Supone esto amar a los enemigos también. Con este amor ama el hombre a Dios sobre todas las cosas y vive la ley de la santidad en calidad de hijo, la ley del Espíritu, que es una ley de libertad no para hacer lo que queramos, «pretexto para la carne» (Gal 5, 13) sino para poder seguir las

exigencias del Espíritu y poder cumplir así todo lo que la recta razón nos manda. Con la dinámica de la gracia el cristiano vive y participa de la misma santidad de Dios, cumpliendo las bienaventuranzas que corresponden, no a la ética racional, sino a la santidad y al estilo mismo de Dios.

En conclusión: no hay auténtico humanismo sin Dios Creador de la dignidad trascendente del alma y sin Cristo restaurador de la misma. El cristiano podrá dialogar con toda instancia ética del mundo de hoy, pero haciéndolo desde su identidad religiosa y cristiana. Nadie como él puede defender al hombre, porque nadie como él conoce su fundamento.

VI. MORAL DE OPCIÓN FUNDAMENTAL

En estrecha relación con el personalismo vienen los conceptos de opción fundamental y de actitudes. Parten muchos de los moralistas actuales de una crítica global a la moral de los actos que se estudiaba en el pasado. Juzgan este período como una atomización de la vida moral. La nueva antropología enseña que la conducta humana se produce como unidad dinámica total. Y el personalismo afirma que es la persona total la que obra, la que es creadora y portadora de los valores humanos. Exigen, por lo tanto, una consideración totalizante del comportamiento moral. Los actos morales aislados no siempre comprometen la actitud de la persona y su valoración moral, pudiendo ser irrelevantes. «Lo que cuentan son las actitudes, suerte de disposiciones permanentes que serán la expresión de la opción fundamental, en que consiste el verdadero valor moral de la persona [40].»

Se ha defendido en consecuencia ya desde el *Catecismo holandés* una división tripartita de pecados: graves, leves y mortales. «Los pecados que la teología moral enseña como objetivamente graves, no serían de ordinario mortales o merecedores de pena eterna, por no ser destructores de la opción fundamental de la gracia, ni por tanto impedirían el acceso a la comunión». Analicemos más a fondo todo esto.

El concepto de opción fundamental es, efectivamente, uno de los conceptos básicos de la nueva moral. Mediante la opción fundamental, dice M. Vidal [41], la persona expresa nuclearmente la decisión totali-

40. T. Urdanoz, op. cit., 373.
41. M. Vidal, op. cit., 651.

zante del dinamismo ético. Es aquella opción por la que el hombre orienta su vida respecto a Dios, de los demás, y de los valores éticos. Representa la dirección, la orientación de toda la vida hacia el fin. Responde a una elección fundamental, al proyecto personal de vida, es algo que se va haciendo poco a poco y que, desde luego, podría ser modificada por un cambio radical que supusiera otro orden de valores. «La opción fundamental se refiere al concepto de toda la existencia. Es una decisión de tal densidad que abarca totalmente al hombre, dando orientación y sentido a la vida. Es una entrega totalizante: el "sí" o el "no" de la persona. Toda la vida moral es juzgada desde la profundidad de la opción fundamental. Consiste la opción fundamental en una decisión fundamental de entrega (de fe: aceptar al otro) o de clausura (hacer la propia historia: endiosamiento, egoísmo, soberbia) [42].»

Actitud moral es aquel conjunto de disposiciones adquiridas que nos llevan a reaccionar positiva o negativamente ante un determinado campo de valores: la vida, la verdad, etc.

Según esto, pecado mortal es aquel que coincide con una opción fundamental negativa. Se mide no por actos aislados sino por la intensidad que la persona pone en él, por la opción fundamental más que por el objeto material. ¿Puede un acto comprometer la opción fundamental? Contesta M. Vidal:

«El acto moral es de algún modo un signo de la opción fundamental; por su parte, la opción fundamental es el centro del acto moral particular. Según sea la profundidad del acto, en esa misma medida hay que hablar de mayor o menor compromiso en él de la opción fundamental. En un acto muy intenso la opción fundamental queda comprometida; en un acto menos intenso (desde el punto de vista de responsabilización) la opción fundamental permanece la misma: a) bien en el sentido de que con ese acto la opción fundamental se "expresa" de una forma leve (si el acto está en la misma dirección de la opción fundamental; b) o bien, en el sentido de que con tal acto se contradice a la opción fundamental de un modo menos profundo (si el acto no corresponde a la dirección de la opción fundamental).

La opción se va encarnando en la sucesividad de la vida, los actos serán responsables (buenos o malos) en la medida en que participen de la opción fundamental. Los actos, de ordinario, no pueden expre-

42. *Ibid.*, 332.

sar todo el valor de la opción fundamental; necesitan la sucesión y la temporalidad [43].»

El acto sólo es mortal cuando implica una negación formal de Dios. Dice así Fuchs: «El acto moral negativo, es decir, el pecado, solamente es mortal y grave cuando el sentido de negación de Dios, que es propio de todo acto pecaminoso, brota del hombre como del centro de su persona, en lo cual el hombre dispone de sí mismo» [44]. M. Vidal, por su lado, postula la separación de gravedad y mortalidad. La gravedad de un acto moral depende de consideraciones de tipo histórico-cultural y está sujeta a cambio; la mortalidad, por el contrario, depende de la relación con el fin último, depende del compromiso definitivo cristiano [45], por lo que el pecado mortal sólo puede ser visto en la perspectiva de la opción fundamental. El plano de la mortalidad dice relación a la dimensión religiosa del hombre, y la materia de la transgresión sólo puede servir como un criterio indicativo de la opción que es lo que califica moralmente a la acción. «Esta perspectiva personalista conduce así a la superación del planteamiento objetivista en el que se había colocado el tema del pecado.»

Reflexión valorativa. Pues bien, quisiéramos aportar algunas reflexiones personales sobre el tema. Es cierto que la opción fundamental es un elemento con el que hay que contar: cuando una persona, mediante un proceso de maduración psicológica y de reflexión se orienta hacia Dios, el servicio de los demás y el cumplimiento de la ley, hace que la comisión de un acto pecaminoso sea cada vez más difícil. También es claro que las actitudes determinan nuestro comportamiento moral de forma positiva o negativa. Qué duda cabe de que, si uno tiene una actitud positiva ante la vida, no aceptará la comisión de un aborto. Por ello el cultivo de la opción fundamental y de las actitudes correctas es algo positivo y urgente en la vida moral. Una buena educación moral tiene que conducir a ello.

Ahora bien, esto no nos puede hacer olvidar que existe lo *intrínsecamente malo*, es decir, aquello que en sí mismo es un contravalor porque lesiona la dignidad humana: siempre será intrínsecamente malo matar, robar, torturar, raptar, mentir, etc. Por eso, si tenemos

43. *Ibíd.*, 335.
44. *Ibíd.*, 138.
45. *Ibíd.*, 592 ss.

algo que sea intrínsecamente malo y, al mismo tiempo, grave, toda persona que lo hiciera, consciente y libremente, contradiría con ello su opción fundamental buena. Imaginemos que una persona determinada tiene una buena actitud frente a la vida, pero que, consciente y libremente, aborta. Esto es un acto intrínsecamente malo y grave, que contradice claramente su supuesta actitud buena. No es necesario que dicho acto tenga una especial intensidad subjetiva; basta con que se realice consciente y libremente: la gravedad y el desorden provienen y se fundan en el acto en sí por razón de su objeto que es intrínsecamente malo.

En cuanto a decir, respecto de la gravedad, que todo depende de consideraciones histórico-culturales, nos llevaría a concluir que no existe la ley natural o el derecho natural. Ahora bien, si la naturaleza humana tiene unas exigencias permanentes y graves en todos los hombres, debemos admitir la posibilidad de un código de derecho natural. En el fondo, el decálogo no es otra cosa que la ratificación de las exigencias fundamentales de la ley natural. Finalmente, no es necesario un análisis científico para determinar la gravedad o no de un objeto. En la mayoría de los casos basta el sentido común: por sentido común yo sé que robar a una familia modesta 100 pts. es leve, mientras que el robarle el salario de un mes es grave [46].

No se requiere, por otro lado, que para la mortalidad se incluya un posicionamiento formal en contra de Dios. A Dios se le puede ofender por un enfrentamiento formal contra él o por la conculcación de uno de sus mandamientos en materia grave, pues los mandamientos no son ajenos a Dios, sino que se fundan en el respeto de la dignidad de la persona humana, creada por él.

De ahí que haya afirmado la Congregación para la doctrina de la fe: «Sin duda que la opción fundamental es la que decide en último término la condición moral de una persona. Pero una opción fundamental puede ser cambiada totalmente por actos particulares, sobre todo cuando estos hayan sido preparados, como sucede frecuentemente, con actos anteriores más superficiales. En todo caso, no es verdad que actos singulares no sean suficientes para constituir un pecado mortal.

---

46. Sobre la moral sexual remitimos a nuestra obra: *Moral de la sexualidad* (TAU Ávila 1990 [2]).

Según la doctrina de la Iglesia, el pecado mortal que se opone a Dios no consiste en la sola resistencia formal y directa al precepto de la caridad; se da también en aquella oposición al amor auténtico que está incluida en toda transgresión deliberada, en materia grave, a cualquiera de las leyes morales [47].»

Y Juan Pablo II ha enseñado sobre el tema: «Llamamos pecado mortal al acto mediante el cual el hombre con libertad y conocimiento rechaza a Dios, su ley, la alianza de amor que Dios le propone, prefiriendo volver a sí mismo, a una realidad creada y finita, a algo contrario a la voluntad divina. Esto puede ocurrir de modo directo o formal o de un modo equivalente como todos los actos de desobediencia en materia grave» [48]. El Papa no acepta la triple división de los pecados en leves, graves y mortales. Todo pecado voluntario y consciente en materia grave es mortal, es decir, priva al hombre de la vida de la gracia [49].

VII. EL SENTIDO DE LA LIBERTAD

Terminamos este apartado haciendo algunas consideraciones sobre el sentido de la libertad humana.

El sentido dialéctico de la libertad. Una obra que ha pasado a la historia por el análisis psicológico, sutil y profundo de la libertad es *El miedo a la libertad* de E. Fromm, pensador alemán de origen judío que, penetrado de las tesis de Freud, aplicó el psicoanálisis al mundo más vasto de las relaciones sociales, ampliando el ámbito meramente biológico en el que se había situado el maestro del psicoanálisis [50].

E. Fromm, en la obra mencionada, nos ha hecho conscientes de que la libertad, a lo largo de la historia, ha seguido un curso dialéctico y paradójico en la alternancia de la libertad-de y la libertad-para. Al tiempo que el movimiento europeo de liberación, que él sitúa en el Renacimiento y en la Reforma, suponía la consecución de libertades en el campo cultural, civil y religioso, surgía en el hombre una sensación de soledad, inseguridad, duda y angustia, como si el hombre no supiera realizar entonces la libertad-para. Es como si la conciencia de

---

47. CDF. *Persona humana* (1975): n. 10.
48. *Reconciliación y penitencia* 17.
49. *Ibid.*
50. E. Fromm, *El miedo a la libertad* (Barcelona 1982).

las libertades a conseguir estuviese clara, y la meta a seguir en adelante se tornase insegura y difícil. Es como si se consiguieran libertades que luego no se sabían utilizar. El hombre, con el proceso libertador, va ganando en independencia y autonomía, al tiempo que se sumerge en la inseguridad, la soledad y la angustia [51].

Es interesante el análisis que a este respecto hace Fromm de Lutero y la agudeza con la que vislumbra en su alma de liberador la inseguridad y la angustia.

Es esta dialéctica entre la independencia y la angustia lo que, según E. Fromm, conduce a los hombres a claudicar de la libertad conseguida y a buscar el refugio en otras instancias que privan al hombre quizás de libertad, pero le prestan seguridad y amparo. El análisis de Fromm, a mi modo de ver, es certero por lo que se refiere al nazismo en lo que tiene de claudicación de la libertad personal por parte del pueblo alemán y lo es también en lo que se refiere al análisis de las democracias occidentales. También éstas esconden en su seno una claudicación de la libertad. El hombre de nuestras democracias se ha sacudido el yugo de la falta de las libertades políticas, pero ha entrado en nuevas formas de esclavitud y servidumbre. Hoy en día el control social llega hasta la intimidad misma de los individuos. Hay una forma de pensar impuesta desde la moda y los medios de comunicación social, una continua presión social que impide la espontaneidad y obliga a la persona a ofrecer la imagen que de ella se espera mediante un sentimiento inconsciente de autodefensa, y por la aceptación de los criterios que imperan en el ambiente. El hombre de hoy vive prisionero de la prisa y de sus ambiciones para conseguir bienes puramente materiales. En una palabra, también el hombre de hoy ha vendido su libertad. Al final, se prefiere la aprobación por parte del ambiente y de la cultura circundante a vivir la libertad en todas sus exigencias [52].

Pero ¿por qué esto es así? ¿Por qué el hombre claudica de su libertad una vez que ha conseguido logros humanos y sociales innegables? ¿Cómo salir de esta situación y de este dilema? En verdad, uno que ha seguido con interés la lectura de la obra mencionada de Fromm, no puede menos de decepcionarse cuando descubre la solución que propone: dejar a la espontaneidad las potencialidades humanas. «La liber-

---

51 Es la tesis defendida por Fromm a lo largo de su libro.

52. *Ibid.*, 265 ss.

tad positiva — dice — consiste en la actividad espontánea de la personalidad total integrada [53]» en ser espontáneo, en exponer libremente la propia voluntad. Ciertamente, se nos antoja ésta una libertad utópica y falta de realismo. Que el hombre consiga la libertad auténtica dejándose llevar de la espontaneidad de sus potencialidades, es algo que va en contra incluso de la experiencia más íntima de todos nosotros.

Otro pensador moderno, también de origen judío y relacionado con Freud, V. Frankl, que a diferencia de E. Fromm, huido a Estados Unidos en los tiempos del nazismo, tuvo que sufrir en su carne los horrores de los campos de concentración de Auschwitz y Dachau y que vivió, como él confiesa, situaciones límite de sufrimiento y angustia, nos ha ofrecido otro concepto de libertad, mucho más auténtico y real. Viene a decirnos el pensador de Viena:

«En las situaciones extremas (se refiere a las experiencias del campo de concentración) somos conscientes de que la vida tiene un sentido único y que en cada momento nos ofrece la oportunidad, también única de hacer algo que valga la pena. Una de las lecciones más importantes que aprendí en el campo fue que sólo quienes estaban orientados hacia una tarea que les esperaba, hacia una misión que tenían que cumplir en la vida, demostraban mayor capacidad de sobrevivir. Cuando hay un porqué para vivir se aguanta también cualquier cómo [54].»

V. Frankl, a diferencia de Freud, ha venido a explicar que el sexo no es la dimensión más importante del hombre, sino la dimensión trascendente, la posibilidad de poseer un sentido último que dé razón de todo lo que hacemos. Cuando el hombre carece de este sentido, enferma, y cae así en la enfermedad típica de nuestro tiempo que es la angustia: angustia que surge de la pérdida del sentido de trascendencia.

El hombre de hoy, dice Frankl, ha olvidado la tradición y con ello los valores que le dicen lo que tiene que hacer. El hombre de hoy ha vuelto la espalda a Dios y ha llegado así al desprecio de la vida. El hombre no tiene ya una tarea noble a la que entregarse, sino que dedica todas sus fuerzas y energías a contemplarse a sí mismo. Y cuanto más se observa una persona a sí misma, más neurótica se vuelve. El hombre de hoy ha erigido en Nueva York una estatua de la libertad

---

53. *Ibid.*, 284.

54. De V. Frankl, señalamos sobre todo su obra *El hombre en búsqueda de sentido* (Barcelona 1973). El párrafo citado es más bien un estracto de su pensamiento.

aber erigido otra a la responsabilidad. Por ello, falta el concepto ıtico de la libertad:

. esencia misma de la existencia humana está en la capacidad de esponsables [55].»

hombre se salva, continúa Frankl, en la medida en que tiene de- una buena tarea, tarea trascendente que le lleve a dar lo mejor mismo. Si no la tiene, el hombre enferma. Las neurosis de hoy a son neurosis noógenas, dice, neurosis del *nous* (entendimiento), cir, neurosis que tienen sus causas últimas en la falta de sentido o para la vida. Por ello afirma agudamente que la felicidad go que no se debe buscar nunca directamente, sólo puede venir consecuencia de haber entregado lo mejor de nosotros mismos a ausa noble [56].

concepto moderno de libertad. Estas reflexiones nos invitan, por . a profundizar sobre el concepto moderno de libertad. Una liber- ıe, como hoy en día, se propone como fin de sí misma, ¿de dónde cido el último término? ¿Cuál es su origen? ¿Acaso el pensamien- stiano? Creo que examinar esto es decisivo para que no nos lleve- engaño ante la magia faıaz del concepto moderno de libertad.

representante genuino de este concepto es, sin duda, J. P. Sar- ste filósofo francés, que eliminó a Dios como fuente última de lores del hombre, puso en el hombre el origen y la finalidad mis- la libertad; una libertad que no tiene otras limitaciones que las l se impone:

hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino mo él se quiere, y como se concibe después de su existencia, se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre otra cosa que lo que él hace. Este es el primer principio del exis- ıismo [57].»

ciéndose eco de la frase de Dostoievsky «Si Dios no existe, todo permitido», comenta el filósofo francés: «En efecto, todo está tido si Dios no existe, y en consecuencia está el hombre abando- porque no encuentra en sí ni fuera de sí una posibilidad de afe- ... El hombre está condenado a ser libre» [58] con una libertad que

---

Op. c., 108.

Ibid., 109.

J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo* (Barcelona 1984) 60.

Ibid., 60-62.

inventa y crea los valores. Cuando elegimos un valor, lo creamos; nos damos cuenta de que vale precisamente porque lo hemos elegido.

He aquí el hombre moderno, dotado de una concepción de la libertad absoluta porque no acepta a Dios como fundamento último de los valores. Este es el concepto de libertad que hoy se propone. Habrá limitaciones obvias (Sartre también las admitía) porque convivimos con otros hombres, pero estas limitaciones no son otras que las que se establecen por vía de consenso. En una palabra, surge así una concepción de sociedad que no tiene otros dogmas que el respeto mutuo y la no violencia. No se le pidan más valores a nuestra sociedad.

¿Dónde está la raíz última de este concepto de libertad? A mi modo de ver, está en el positivismo liberal de la Ilustración. Este liberalismo tuvo de bueno el traernos un declaración de los derechos humanos presentándose así como la gran revolución europea (sin duda lo es mucho más que la marxista): un liberalismo que, junto con su lado bueno, presentaba otro negativo: una ausencia de metafísica y una incapacidad de fundamentación objetiva de los derechos que predicaba y por supuesto, una ausencia de proyecto trascendente para la persona humana. El P. Valverde ha sintetizado bien las claves de este movimiento del que dice que es tolerante no tanto por el respeto a la dignidad de la persona humana, hija de Dios, dotada de inteligencia y libertad, sino por la inseguridad de sus convicciones [59]. He aquí los principios del liberalismo positivista tal como los sintetiza el P. Valverde:

— El positivismo liberal no acepta otro principio de conocimiento que el empírico. Se suprimen la metafísica y la fe como ámbitos del conocimiento humano.
— Niega la existencia del pecado original y, en consecuencia, la tendencia al mal que se da en el corazón humano. Pensemos en Rousseau: el hombre rusioniano es un hombre naturalmente bueno, sin lacra alguna.
— Tiene como fin el establecimiento de un paraíso aquí en la tierra.
— No niega la existencia de Dios, pero se trata del Dios del deísmo, el Dios del Olimpo, un Dios que no interviene en la vida humana y que tampoco funda los valores espirituales.
— La moral, por lo tanto, es absolutamente autónoma, tal como lo establece Kant en la *Crítica de la razón práctica*.

59. C. Valverde, *Liberalismo positivista*: Sillar 2 (1982) 69.

— No hay ley natural ni concepción objetiva del derecho natural. En la vida ética no hay más límites que los positivamente establecidos en relación a la libertad de los demás [60].

Como se puede ver, aparte del reconocimiento positivo que nos merece la Ilustración en cuanto a la defensa de una serie de derechos, el concepto que se propone de la libertad es el de *una libertad fin de sí misma*. Es una libertad-de, una libertad que no *tiene otro fin* que el máximo disfrute de la vida humana; una libertad que, en el fondo, tendría que ser corregida por la revolución marxista y que tendrá que ser corregida perpetuamente porque es la libertad del narcisismo, la libertad del hedonismo, no la libertad capaz de pedir al hombre lo mejor de sí mismo por el bien y la verdad objetivas.

Ahí está la razón *del fracaso de nuestro concepto moderno de libertad*. Hay que decirlo con toda claridad y sin ambages, *la libertad no libera, libera la verdad*. La libertad es un *instrumento necesario* e imprescindible en toda acción humana, pero lo es sólo como instrumento en orden a seguir las exigencias auténticas de la verdad. Si no es con la verdad, la libertad pierde su propio rumbo y su propio sentido.

El Vaticano II ha recordado que la esencia del error de este concepto de libertad es hacer del hombre el fin de sí mismo y por ello afirma:

«La libertad humana con frecuencia se debilita cuando el hombre cae en extrema necesidad, de la misma manera que se envilece cuando el hombre, satisfecho por una vida demasiado fácil, se encierra como en una dorada soledad. Por el contrario, la libertad se vigoriza cuando el hombre acepta las inevitables obligaciones de la vida social, toma sobre sí las múltiples exigencias de la convivencia humana y se obliga al servicio de la comunidad en la que vive» (GS, 31).

Dice así también la Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre *la Libertad cristiana y la liberación* (el llamado «segundo documento)»:

«Cuando el hombre quiere librarse de la obligación moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye. Al escapar del alcance de la verdad, viene a ser presa de la arbitrariedad; entre los hombres, las relaciones fraternales se han abolido para dar paso al temor, al odio y al miedo [61].»

---

60. *Ibid.*, 71-72.

61 CDF, *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación* (segunda instrucción) nº 19.

Este es, pues, el sentido de la libertad: el ser instrumento de la verdad, del bien y de la belleza. Pero ¿puede el hombre cumplir todas las exigencias de la verdad?

El sentido cristiano de la libertad. Ya decíamos anteriormente que el hombre, herido por el pecado original, no puede cumplir todas las exigencias de la ley natural. El hombre, recordaba san Pablo, termina esclavo del pecado si no es sanado por la gracia de Cristo. Es con la gracia de Cristo como el hombre se hace verdaderamente libre porque entonces puede cumplir su vocación de verdad en toda su integridad. Con Cristo encuentra el hombre la clave de su integración perfecta y la posibilidad de recuperar el equilibrio perdido por el pecado. El hombre sin Cristo termina esclavo del pecado y en él y por él encuentra la libertad auténtica que es la libertad del pecado. Cristo libera así nuestra libertad, dando al hombre una capacidad de amor con la cual puede vencer el mal a base de bien. El hombre se libera por ello de su radical egoísmo y entiende la vida desde una capacidad de amor que le supera y que sólo como don puede recibir.

Efectivamente, no somos libres para hacer lo que queramos (Gal 5, 13) sino libres para el amor y el servicio. Es aquí donde entra el don de Cristo, el don de la gracia, que nos permite poder vencer el pecado y servir al bien, la verdad y la justicia. Es Cristo el que nos hace internamente libres, dado que con Cristo el hombre puede vencer la fuerza del mal y del pecado. Justamente cuando el hombre se entrega a Cristo, cuando se deja llevar por él hacia el bien y la verdad, es cuando es verdaderamente libre. Desde Cristo vencemos el pecado, y un día, mediante la participación en su resurrección, venceremos también definitivamente al sufrimiento y a la muerte misma.

VIII. CONCLUSIÓN

Terminamos así nuestra exposición de lo que entendemos por filosofía de inspiración cristiana, la cual es una filosofía de la creación, de la persona y de la historia. La filosofía griega era fundamentalmente una filosofía de la naturaleza y del movimiento, de modo que hay tres conceptos que el cristianismo no debe a la filosofía griega: los conceptos de creación, de persona y de historia.

El concepto de creación da una amplitud de horizonte insospechado a la filosofía: Dios no es ya el primer motor que se limita a empujar a

sustancias a las que no les ha dado el ser, sino el absoluto increado que da el ser a todo lo que existe. Se llega con ello a un concepto de participación del ser que era desconocido hasta entonces. Los seres de este mundo tienen una autonomía legítima, pero no independientemente del Creador del que reciben su ser continuamente. En consecuencia, la analogía del ser será uno de los conceptos clave del cristianismo.

Otro tanto ocurre con el concepto de persona. Es cierto que el mundo griego había hablado ya del alma, pero es también cierto que no supo fundamentar adecuadamente su esencia espiritual e inmortal. El cristianismo influyó mucho más que la filosofía helénica en la clarificación de la espiritualidad trascendente del hombre. Pero, aún más, al cristianismo se debe el que el hombre sea visto como persona y no sólo como naturaleza, como un yo personal dotado de una naturaleza corpóreo-espiritual e interlocutor del yo divino. El personalismo debe así su origen al cristianismo, si bien en la actualidad la persona humana es frecuentemente desprovista de una naturaleza creada por Dios y como determinante por sí misma del bien y del mal al margen de él. Es así como se compromete la existencia de una moral objetiva y de valor universal.

Por último, ya no es el fatum el que domina la historia del hombre. El hombre, dotado de libertad, construye su propia historia en una dinámica de perfeccionamiento de su naturaleza, en conexión con los demás hombres y en estrecha relación con la naturaleza inanimada, de modo que proyecta un futuro de perfección que dé sentido a su existencia. Herido por el pecado, puede hacer fracasar la historia, de modo que sólo por la gracia podrá resarcirse de sus heridas y llegar a la visión de Dios que colme totalmente su ansia de infinito, que por sí mismo no puede llenar. Sólo la visión de Dios puede ser el fin pleno y último de la historia.

* * * * *
* * *
*

PARTE SEGUNDA

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

VII

EL PROBLEMA DE DIOS

Entramos en el capítulo del problema de Dios, un problema eminentemente filosófico, pero que tiene incidencia, como veremos, en el tema de la revelación. Estudiamos a K. Barth y J. Alfaro, como dos representantes cualificados de esta temática.

I. K. BARTH Y LA NEGACIÓN DE LA ANALOGÍA

Presentamos aquí brevemente el pensamiento de K. Barth respecto al conocimiento natural de Dios. Su posición difiere sin duda de la de Alfaro. Sin embargo, presentamos su pensamiento por su posición ante la analogía del ser y su diálogo con Bultmann. La exposición que hacemos del pensamiento del teólogo suizo es breve, por cuanto tratamos sólo de señalar los puntos fundamentales que son, por otra parte, muy conocidos.

Ante el protestantismo liberal. Recordemos al modernismo, aquel movimiento que, nacido a principios de siglo al sentir en su carne el impacto de la crítica histórica del liberalismo y de la filosofía de Schleiermacher, Ritschl, Sabatier y otros, acabó rindiéndose a las tesis reduccionistas del protestantismo liberal.

Sin embargo, en el campo protestante el liberalismo encontró una reacción decidida y belicosa. Fue K. Barth el primero en reaccionar ante las tesis liberales [1]. Su obra nació en parte como respuesta al in-

1. Véase sobre K. Barth; H. Bouillard, *K. Barth, Genèse et évolution de la théologie dialéctique*, I (Paris 1957); Id., *K. Barth, Parole de Dieu et existence humaine*, II y III (Paris 1957); H. Urs von Balthasar, *K. Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln 1962 [2]); H. Küng, *Rechfertigung, Die Lehre von K. Barth und seine Katholische Besinnung* (Einsiedeln 1957); J. Hamer, *L'occasionalisme théologique de K. Barth. Etude sur sa méthode théologique* (Paris 1949); H. Chavannes, *L'analogie entre Dieu et le monde selon S. Thomas d'Aquin et selon K. Barth* (Paris 1969).

tento liberal de reducir la fe a los moldes de la ciencia histórico-crítica y de la filosofía. Fue el prólogo a la segunda edición de su *Carta a los Romanos* [2] lo que constituyó el punto de partida de un pensamiento que no rechazaba el método histórico-crítico en sí, sino la pretensión de hacer de él la explicación del sentido último de los escritos bíblicos.

La labor del método histórico-crítico tiene que ser, según Barth, la de establecer el punto de partida, los datos, «lo que es dado», apreciando el valor de las palabras, pero teniendo en cuenta a la vez que éstas hablan de una realidad que está más allá de lo que se puede decir. Lo que Barth intenta es destacar el carácter trascendente del Dios de la Biblia frente al inmanentismo de la escuela liberal, y aunque en la *Carta a los Romanos* no define el método dialéctico, expresa ya en ella la oposición radical que existe entre Dios y el hombre, «la infinita diferencia cualitativa» [3] que, en expresión de Kierkegaard, se da entre el tiempo y la eternidad. Este es el infinito abismo que diferencia al hombre de Dios, el principio según el cual Dios es el «totalmente otro.»

Lo que con esto pretende Barth es salvar la infinita trascendencia de la palabra divina, reconocer la prioridad absoluta de esta palabra sobre el acto del espíritu humano que la escucha. Lo que Barth no puede soportar es precisamente la reducción de la palabra divina en nombre de una hermenéutica inmanentista. A Barth no le interesa tanto el método como salvar la palabra de Dios. Por el talante de su teología es radicalmente teo-céntrico.

Por otra parte, si Barth llega a afianzar el abismo entre Dios y el hombre es también como consecuencia del principio luterano de la perversión total del hombre por el pecado; perversión que Barth concluye del alcance absoluto y total de la redención de Cristo. Que Cristo sea el Redentor total del hombre significa que éste estaba totalmente pervertido por el pecado. Que la gracia de Cristo limpie totalmente al hombre significa que éste era radicalmente pecado. Del alcance positivo y total de la obra de Cristo deduce Barth la radical y absoluta impotencia del hombre para llegar a Dios. No hay nada en el hombre que le capacite para el conocimiento de Dios [4].

---

2. K. Barth, *Der Römerbrief* (München 1922 [2]).
3. K. Barth, *Der Römerbrief* (Zurich 1967 [10]) XIII.
4. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, II, 1 (Zollikon 1958 [4]) 141-200.

Así pues, en Barth juegan la reacción al inmanentismo de la escuela liberal y el carácter eminentemente cristocéntrico de su teología, del cual, como hemos dicho, infiere la radical corrupción del hombre por el pecado. En el hombre pecador no reconoce Barth capacidad alguna de conocer a Dios.

Resalta, por tanto, Barth la primacía absoluta de la trascendencia divina, de modo que, a diferencia del protestantismo liberal, es el hombre el que ha de sacrificarse en beneficio de la palabra divina.

En este sentido, en su obra *Rudolf Bultmann. Ein Versuch ihn zu verstehen* [5], ataca precisamente la inversión llevada a cabo por Bultmann en favor del sujeto con su famosa «precomprensión» («Vorverständnis»). En efecto, Bultmann, como podemos recordar, busca la significación existencial de la palabra divina, destruyéndola a la vez como realidad objetiva y distinta del hombre. A Bultmann le importa la fe y no la historia, la significación y no la realidad. Haciendo uso del análisis existencial, descubre en el hombre una «precomprensión», una apertura al problema de Dios que se halla implícita en la búsqueda humana de sentido. Desde esta «precomprensión», trata Bultmann de interpretar la Biblia, expresando en lenguaje existencial el contenido mítico de la misma. Para Barth, en cambio, esta inteligencia previa de la palabra de Dios es un obstáculo que nos impide el auténtico acceso a ella [6]. De este modo, Barth niega toda apertura previa del hombre a Dios [7].

Descalificación de la religión. Es lógica la posición de Barth en contra de la religión natural por lo que supone de capacidad natural de conocer a Dios. Afirmar la legitimidad de la religión es desvalorizar y ensombrecer la revelación. Entre religión y revelación hay una auténtica oposición: «La religión del hombre como tal se descubre en la revelación como oposición a la misma. Vista desde la revelación, la religión aparece como una empresa humana. Anticiparse a lo que Dios quiere hacer y hace en su revelación, colocar en lugar de la obra divina el poder humano significa: colocar en lugar de la realidad divina que se nos brinda y presenta, una imagen de Dios que el hombre mismo se ha construido obstinada y arbitrariamente» [8]. En la misma línea confiesa

5. K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch ihn zu verstehen* (Zürich 1953).
6. K. Barth, *Rudolf Bultmann, Ein Versuch...* (Zürich 1964 [2]) 35-41.
7. *Ibid.*, 41-55.
8. K. Barth, *Kirch. Dogm.*, I, 2 (Zollikon, Zürich 1960 [5]) 329.

Barth que «en la religión el hombre se escuda y se hace sordo a la revelación en la medida en que se construye un sucedáneo de la misma y en la medida en que se anticipa a lo que debe dársele desde Dios...Tiene poder el hombre para ello, pero lo que alcanza con este poder no es nunca el conocimiento de Dios como Dios y Señor ni tampoco la Verdad, sino una completa ficción que tiene poco o nada que ver con Dios mismo, el antidiós que realmente puede ser conocido como tal, cuando llega al hombre la verdad (de la revelación) [9].»

En este mismo sentido, la teología, tal como la entiende Barth, no es la teología del «y» («und»), sino la teología del «solamente» («allein»), es decir, la teología que cuenta solamente con la revelación y no con la revelación y la razón [10].

La analogía como puente. Si la *Carta a los Romanos* supuso una consagración del método dialéctico, la obra *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* [11] señaló un giro en la metodología del teólogo de Basilea, admitiendo la validez de la analogía, aunque precisa Barth que no es la *analogía entis* (categoría humana y filosófica) sino la *analogía fidei.*

Ya en el prólogo de su *Kirchliche Dogmatik* rechazaba la *analogía entis* como invención del anticristo: «Sostengo que la *analogía entis* es la invención del anticristo y pienso que es el motivo por el que uno no puede hacerse católico. Por lo que me permito decir que todos los demás motivos que se puedan tener para no hacerse católico son cortos de vista y poco serios [12].»

Es verdad que en el sec. 27 de su Dogmática (II/1) afirma que predicamos de Dios atributos humanos como «boca», «ser», «espíritu» y creemos saber lo que queremos decir cuando hablamos así de Dios. Ahora bien, esto no es posible, dice Barth, ni por univocidad ni por equivocidad sino por analogía [13]. Sin embargo, advierte Barth inmediatamente que la analogía es inevitable, no porque el hombre pueda por sí mismo hablar de Dios, ni porque el lenguaje humano tenga una in-

---

9. *Ibid.*, I 2.330-331
10. *Ibid.*, II. 1, 194-200
11. K. Barth, *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes* (München 1931).
12. *Kirch Dogm.*, I, 1 (Zürich 1964 [8]) VIII-IX.
13. *Ibid.*, II. 1, 253-54

trínseca y natural capacidad de ser utilizado por Dios, sino por el simple hecho de que Dios ha utilizado el lenguaje humano en la revelación [14]. En efecto, dice Barth: «Es preciso tener en cuenta que la palabra del hombre recibe concreción de contenido y de forma por parte de Dios y se hace capaz de decir algo por el hecho y sólo por el hecho de que es pronunciada con el permiso y mandato de Dios, y, por consiguiente, la semejanza que tiene con su objeto no es una semejanza arbitraria, sino la semejanza permitida y conferida por la revelación de Dios. Fuera de esta determinación precisa, la analogía es informe e inconsistente y tarde o temprano termina por no significar nada. ¿Qué no podría ser la analogía de Dios, si Dios mismo no hubiese hecho un determinado y limitado uso de su omnipotencia en la revelacion, si la analogía instituida por la revelación no hubiese significado por parte de Dios una selección entre las infinitas posibilidades, si no se nos indicaran determinadas posibilidades y se nos prohibiesen otras concebibles? [15]»

Según esto, nuestros conceptos tienen capacidad de decir algo sobre Dios por el solo hecho de que es Dios el que los utiliza. Sólo por gracia de Dios puede el lenguaje humano ser utilizado para hablar de Dios y, aun en este caso, no deja de ser un lenguaje misterioso y oscuro. Claro es que el diálogo requiere, por parte del hombre, una posibilidad de comprensión de la palabra divina, pero esta precomprensión no es humana o natural, sino recibida de Dios por gracia en el mismo hecho de su alocución al hombre [16]. En último término, la *analogía entis* es rechazada por Barth, porque eliminaria la infinita distancia entre Dios y el hombre e invertiría la relación de ambos. En vez de darse una relación descendente de Dios al hombre, habría también una relación ascendente del hombre a Dios. Colocaría a Dios y al hombre en una misma categoría, en una categoría de ser como género. Se daría entre el Creador y la criatura una *analogía entis* y con ello un superconcepto, un denominador común, un género «ser», que abarcaría a Dios y la criatura [17].

¿Una solución consecuente? Ante esta concepción de Barth, podríamos decir con Bouillard que Barth parece sobreponer a una equivo-

---

14. *Ibíd.*, II, 1, 254-56.
15. *Ibíd.*, II, 1, 261-62.
16. *Ibíd.*, I, 1, 251-252.
17. *Ibíd.*, III, 3 (Zürich 1961 [2]) 116.

cidad natural una univocidad por gracia [18]. Todo descansa en definitiva en la suposición de que no es posible conocimiento alguno de Dios fuera de la revelación. La *analogía fidei* de Barth se basa en último término en el principio de la *sola fides*.

Con Barth, hemos llegado, por tanto, a la absoluta trascendencia de la palabra de Dios con un método que está en los antípodas del usado por el protestantismo liberal y por el modernismo. Mientras éstos disuelven la palabra de Dios en la inmanencia de la conciencia humana, Barth anula las exigencias de dicha conciencia en beneficio de la palabra divina. No es precisamente Barth de aquellos que buscan el sentido humano de la palabra divina. No es de aquellos que se esfuerzan apologéticamente por acercar la palabra de Dios al hombre, sino de aquellos que, desde la soledad de los profetas, sienten como suya la trascendencia de un Dios herido en su gloria. La verdad es que no han abundado en el siglo presente profetas como Barth.

Con todo, al definir a Dios como el «totalmente otro» y al anular en el hombre toda apertura radical a Dios y en el lenguaje humano toda capacidad natural e intrínseca de ser utilizado por Dios, lo que queda en entredicho es la misma posibilidad del diálogo entre Dios y el hombre. Si el hombre no está naturalmente abierto a Dios, la revelación no tendrá para él sentido alguno. Si la palabra humana no puede de suyo traducir la palabra divina (aunque sea de una forma imperfecta, pero auténtica), no habrá posibilidad alguna de diálogo. Ni Dios mismo podría hacer inteligible su intención dialogante a través de un uso positivo de la palabra humana en la revelación, si esta palabra humana no fuese intrínsecamente capaz de traducir la palabra divina. Un abismo natural de equivocidad no se salva por un decreto positivo y extrínseco. El lenguaje de Dios no será nunca el lenguaje del hombre, si no admitimos la analogía del ser. Pero todavía más, si el hombre no puede tener otro conocimiento de Dios que el de la revelación, ésta perdería su carácter de gratuita, al ser totalmente necesaria para que el hombre tuviese algún conocimiento de Dios.

II. ALFARO O LA OPCIÓN POR EL SENTIDO ÚLTIMO

Alfaro enfoca la cuestión de Dios desde la cuestión del hombre. En todas sus dimensiones existenciales en relación con el mundo, el otro,

18. H. Bouillard, op. cit., III, 210.

la muerte y el devenir histórico, aparecen en el hombre signos de autotrascendencia, desde los que surge y se plantea la cuestión de Dios. En este sentido, Alfaro no sigue el camino de las pruebas de la existencia de Dios: lo que no tiene explicación en sí mismo lo tiene que tener en otro, en Dios en último término. No puede demostrarse la existencia de Dios, pues ello constringiría a la libertad humana, cuando la opción por Dios es una opción que implica tanto la razón como la libertad. El camino, por tanto, es *mostrar* cómo en el hombre hay signos de autotrascendencia que plantean el problema del sentido último de la vida, de modo que el hombre, desde tales signos, opta por Dios como plenitud de sentido.

Dice así Alfaro: «La índole singular de la cuestión del sentido último implica que la respuesta (si la hay, positiva o negativa) no podrá ser "evidente" ("constringente") y, por consiguiente, la respuesta será dada bajo el influjo de la actividad profunda de la libertad. La posibilidad de una "demostración" evidente del sentido último de la vida queda excluida, no solamente por las dificultades que la inteligencia encuentra, sino también y más radicalmente por la situación de interpelada y responsable que la misma cuestión última impone a la libertad. Será posible, no una "demostración", sino una "mostración", es decir, una comprensión de los motivos suficientes para justificar la opción. La evidencia propia de la "demostración" no dejará espacio para la opción [19].»

Se trata, por lo tanto, de mostrar cómo la cuestión de Dios es la cuestión llena de sentido, la cuestión total y radical, que abarca la experiencia toda del hombre, y desde la que se plantea el sentido último de la vida. El hombre lleva en sí mismo la cuestión de Dios, hasta el punto de que es aún más cierto que es el hombre el que es llevado e interpelado por la cuestión de Dios.

Después de hacer un análisis detallado de las formas modernas de agnosticismo (Feuerbach, Heidegger, Nietzsche, Sartre, Wittgenstein, Marx, Bloch) en las que muestra que la cuestión de Dios y del sentido último no puede ser eludido, se plantea Alfaro el problema de Dios.

En relación al mundo. La cuestión del sentido último del hombre se plantea ya desde la relación del mundo. El hombre se autotrasciende en cada logro que alcanza en la materia, pues, al transformarla, no sa-

---

19. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1988) 27.

cia su sed de más y busca ulteriormente una mayor perfección. Esto plantea el problema del sentido último de la acción humana, que siempre se autotrasciende [20].

En efecto, el mundo no es meramente la morada insustituible del hombre, sino también el lugar de su origen y la base permanente de toda su actividad. El hombre experimenta en todo momento su dependencia del mundo. No hay acto humano que no esté, de algún modo, condicionado por la naturaleza. Sin embargo, al mismo tiempo el hombre hace otra experiencia: la de estar frente al mundo, es decir, la de su alteridad respecto del mundo en una relación sujeto-objeto. El hombre se experimenta como sujeto dominando al mundo en su conciencia autorreflexiva, y, porque es consciente de su propia realidad, capta la realidad del mundo como diversa de la suya propia. El hombre es, por ello, libre frente al mundo y capaz de actuar en él transformándolo. De ahí nace la tarea de transformar el mundo mediante el trabajo en una actividad creadora de proyectos hacia lo nuevo. Se trata de que el hombre posee así una esperanza ilimitada en cuanto que no se detiene ni puede detenerse en ninguna meta alcanzada: la meta lograda se vuelve punto de partida de nuevos proyectos. Por ello, se revela así el carácter trascendente de la actividad humana:

«La misma apertura que trasciende la naturaleza, trasciende también al hombre; es, pues, apertura autotrascendente en cuanto que va siempre delante de toda acción humana sobre el mundo y de toda autorrealización del hombre. Va siempre hacia adelante como requisito previo de todo pensar, decidir, obrar humanos. El hombre es hombre en cuanto sostenido e impulsado por su subjetividad, por la trascendencia que es él mismo, es decir, por la autotrascendencia [21].»

El hombre tiene un saber de sí mismo, pues se da una autopresencia del sujeto en todos sus actos, una conciencia que trasciende las coordenadas de la experiencia empírica. Y, al mismo tiempo, el hombre posee una libertad en cuanto que, desligado de la naturaleza, puede transformarla dentro de sus posibilidades. Con esta libertad el hombre se siente responsable de sus actos. Es una libertad cuestionada, interpelada, pero ¿ante quién?

---

20. *Ibíd.*, 201 ss.
21. *Ibíd.*, 207.

En relación con el tú. Existe en el hombre una libertad por la que trasciende los objetos y por la que se siente responsable ante los demás. Pero ¿dónde se funda el respeto que yo le debo al otro y que el otro me debe a mí? Los objetos y las cosas están subordinados a nuestra disposición, pero el tú del otro no es un utensilio para mí: «El otro, con su dignidad de persona, pone un veto incondicional, un "no" absoluto a mi libertad, un "no" que no puede ser superado sino en el "sí" de la aceptación del otro en el valor que es él mismo, en su ser-persona [22].»

Esta experiencia que el yo y el tú hacen del valor del otro, esta experiencia de la libertad humana en cuanto incondicionalmente vinculada por y a la libertad del otro, postula un fundamento común. No se pueden fundamentar sólo correlativamente la una a la otra, porque «entonces se manifiesta que ni cada una de las personas, ni la comunidad humana, son el fundamento último de su valor. De lo contrario. la persona, la comunidad y su valor, teniendo en sí mismos su fundamento último, siendo autofundantes, serían realidades absolutas y no podrían estar incondicionalmente vinculadas al valor del otro, ni referido incondicionalmente a ese valor» [23]. «Hay que concluir, pues, que el fundamento último del valor de la persona y de la comunidad humana tendría que ser común en ellas y trascendente respecto de toda realidad intramundana... Tanto cada una de las personas, como la comunidad humana, tienen un fundamento último común y absolutamente trascendente: se trascienden hacia ese fundamento. Este autotrascenderse no es sino la autotrascendencia de la libertad como libertad: autotrascendencia común y "acomunante", que implica en sí misma la orientación ontológica previa hacia un centro común absolutamente trascendente» [24]. Es la libertad que se autotrasciende hacia Dios.

El sentido de la muerte. La muerte plantea como ninguna otra realidad el problema del sentido de la vida. Y en esta encrucijada que supone la muerte, no cabe sino optar por el aniquilamiento del hombre o por un más allá recibido como don de manos de Dios. Nunca habla Alfaro de alma o de su inmortalidad natural. El más allá aparece como puro don de Dios, sin el cual la vida carecía de sentido: «la muerte impone el dilema decisivo: aniquilación definitiva de la persona, o la per-

22. *Ibíd.*, 227.
23. *Ibíd.*, 235.
24. *Ibíd.*

sona humana recibe en la muerte el don de una vida nueva (metatemporal, metahistórica)» [25]. La muerte, por lo tanto, supone la situación límite del sentido de la vida.

El devenir histórico. Y la historicidad del hombre, que tiene su fundamento en el mismo trascender todo lo logrado en este mundo, sólo tendría sentido en un porvenir meta-histórico. No sería meta una meta puramente humana que, como tal, fuera la pura nivelación entre la libertad y la naturaleza a transformar, pues ello significaría la terminación de la historia como ocurre en Marx y Bloch. Tampoco sería meta un progreso indefinido que, como tal, carecería de sentido. Sólo un porvenir metahistórico y que únicamente como don y gracia podría recibir el hombre, supondría una verdadera culminación que diera sentido al porvenir humano. La esperanza se abre así a un salto de lo histórico a lo metahistórico que llega como gracia absoluta.

III. CONCLUSIÓN

Como vemos, en todo el planteamiento se ha partido del hombre. La cuestión de Dios responde a la cuestión global de si la vida humana tiene o no sentido. Todas las preguntas que aparecen en el hombre se orientan hacia la cuestión última del sentido. La vida le pone al hombre ante la cuestión última de sí mismo. La cuestión de Dios está ubicada en la cuestión del hombre y no puede ser desvinculada de él; es una cuestión que va unida a la misma estructura apriórica del hombre. Dios es el «hacia donde», último de la subjetividad humana [26], de modo que hacia él le orientan al hombre los signos de su autotrascendencia. El hombre no podría encontrar a Dios sino en la opción hacia una esperanza que trasciende el mundo, al hombre mismo y a la historia humana [27]. El hombre está así abierto a la donación gratuita de Dios que colme de sentido su vida. El hombre opta así por Dios como plenitud de sentido que busca de sí mismo; el hombre se abre de ese modo a la gracia de la autorevelación de Dios.

Reflexión valorativa. La postura de Alfaro tiene indudables valores junto con algunas lagunas que señalamos a continuación. No cabe duda

25. *Ibíd.*, 252.
26. *Ibíd.*, 282.
27. *Ibíd.*, 277.

de que la pregunta por Dios hay que situarla en la pregunta sobre el hombre. Si la pregunta sobre Dios no radicara en el centro del corazón del hombre, no tendría sentido para él. Nadie puede negar tampoco que el problema de Dios sea un problema que afecta a la persona toda: razón y libertad, acción y esperanza. Por ello, lo positivo de la postura de Alfaro consiste en mostrar cómo la cuestión de Dios tiene sentido para el hombre.

Ahora bien, la mostración consiste en desvelar que la cuestión de Dios tiene sentido para el hombre. No es propiamente mostración de Dios, sino mostración del sentido que la cuestión de Dios tiene para el hombre. A Dios no se le puede mostrar; por ello recurrimos a la demostración.

Alfaro prescinde de la demostración de Dios (demostración que también tendría que partir del carácter inexplicable que presenta nuestro mundo) «porque ello supondría una constricción de la libertad humana en su opción por Dios». A esto, en cambio, se podría responder que, dado que se trata de una demostración no empírica o analítica, propias de las ciencias experimentales y de las matemáticas (en las que vemos el punto de partida y de llegada), sino de una demostración filosófica que nos lleva con certeza a un término que no vemos, no queda restringida la libertad humana. Mientras no lleguemos a la visión de Dios en el cielo, tendremos la libertad de apartarnos de él. No olvidemos, por otro lado, que la cuestión de Dios implica lo más hondo del corazón humano, el cual, en su autosuficiencia, puede cerrarse ante las certezas de la razón.

Pero una vez que se ha renunciado a llegar a Dios como explicación necesaria de todo lo que existe (procedimiento metafísico) y se ha reducido a Dios a aquel hacia el cual orientan los signos de autotrascendencia humana, nos preguntamos si a Dios no se le introduce así como *postulado*: el hombre pregunta por el sentido último de la vida y ese sentido es Dios. ¿No se introduce así a Dios en la filosofía como postulado? ¿Quién garantiza que la vida humana tiene que tener sentido? Las acciones humanas, orientadas a objetos concretos y positivos, pueden tener sentido en sí mismas sin que la cuestión del sentido global del mundo esté por ello decidida.

En ese sentido, la misma libertad como respeto al otro tiene un fundamento próximo en el valor intrínseco y autónomo del otro como persona. No es por la responsabilidad ante Dios por lo que yo respeto

al otro. Yo respeto al otro (y el otro a mí) por lo que el otro vale intrínsecamente y autónomamente. Otra cosa sería preguntarse ulteriormente por qué el otro vale y debe ser respetado como fin, y la respuesta, a mi modo de ver, la hallaríamos en su dignidad espiritual, que deriva de la creación directa del alma por parte de Dios y es por ello irreductible a la materia (habría que demostrar, por tanto, la creación directa del alma por parte de Dios, en cuanto que no puede derivarse de la evolución de la materia). Por ello yo soy responsable ante Dios por no haber respetado una obra suya creada directamente por él en su valor espiritual; pero no al revés, decir que soy responsable ante el otro porque soy responsable ante Dios es volver de nuevo al postulado de Dios.

Habría que preguntarse si en esta perspectiva no hay una reducción de la metafísica a antropología [28].

---

28. Pero queda aún un problema en torno al sobrenatural. Cuando Alfaro sostiene que un porvenir de progreso indefinido no tendría sentido y que, por ello, la autodonación del Dios de la gracia y del amor sería la respuesta que daría sentido al continuo autotrascenderse humano, ¿no compromete con ello la gratuidad del orden sobrenatural y se coloca en contra de lo que hasta ahora había enseñado sobre el tema?

No convence tampoco decir que, con el progreso indefinido, se habría soslayado el problema de los muertos, en cuanto que habrían sido sacrificados a un porvenir que se convierte en puro destino por encima de ellos. Siempre cabría la permanencia de sus almas inmortales (extremo olvidado por Alfaro) y que permitiría una vida de ultratumba en un progreso natural, que no podría coincidir con la visión beatífica, absolutamente gratuita y por ello susceptible de no ser concedida.

Creemos que cuando no se llega con la razón a la certeza de la existencia de Dios, entonces el mismo Dios de la revelación se presenta como necesario para que la vida humana tenga sentido.

VIII

EL PROBLEMA CRISTOLÓGICO

Abordamos en este capítulo el problema del constitutivo ontológico de la persona de Cristo, problema enormemente debatido en los últimos años y que ha llevado a no pocos a la revisión de las fórmulas de Calcedonia. Trataremos de sintetizar [1], de modo que, tras una presentación de posturas significativas sobre el problema como Rahner, Schillebeeckx, Schoonenberg, acudiremos a las fuentes precalcedónicas con el fin de rastrear en ellas el sentido de persona que se impone en Calcedonia. A partir de ahí trataremos de encontrar un estatuto metafísico para la persona, que tendrá también aplicaciones en el campo de la antropología.

I. LAS INSTANCIAS DE LA CRISTOLOGÍA MODERNA

No podemos resumir aquí toda la problemática en torno al constitutivo ontológico de la persona de Cristo. Como hemos dicho ya, sólo queremos aludir a determinados autores y aspectos que nos parecen claves para dar una idea de la problemática moderna.

La cristología moderna, particularmente la que se ha situado en clara contestación a Calcedonia [2], ha presentado frecuentemente tres motivos de rechazo del mismo:

---

1. Remitiremos a nuestras obras: *Jesucristo, ser y persona* (Burgos 1984); ID, *Sobre el constitutivo ontológico de la persona de Cristo*: Scrip. Vict. (1987) 225-281.
2. Sobre esta cristología remitimos al libro de J. Galot, *Cristo contestato* (Firenze 1979); J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona*, 99 ss.

— la concepción anhypostática de la naturaleza humana de Cristo, desarrollada sobre todo por el llamado neocalcedonismo,
— el concepto moderno de persona como autoconciencia,
— y una comprensión de la analogía del ser que impide la afirmación de dos naturalezas distintas, humana y divina, en Cristo.

Viendo estos tres puntos, habremos comprendido no poco de las posiciones actuales.

A) En contra de la anhypóstasis humana de Cristo

El rechazo de la *anhypóstasis* humana de Cristo, es decir, el rechazo de que la naturaleza humana de Cristo no es al mismo tiempo una persona humana es algo que, en el caso de Schoonenberg y Schillebeeckx, ha sido decisivo para la no aceptación del esquema calcedónico.

Es sabido que fue el llamado neocalcedonismo el que desarrolló este punto. Aun cuando, como veremos, Calcedonia entiende en el fondo que la única persona de Cristo es la del Verbo, lo cierto es que habla de dos naturalezas que se unen en una única persona sin especificar formalmente que ésta sea la del Verbo (aunque repetimos que es en ella en la que piensa el concilio).

Posteriormente, el descontento que Calcedonia produjo en los partidarios de Cirilo de Alejandría determinó que un concilio posterior, el II Constantinopolitano (553) fuera convocado con el fin de ganarse las simpatías de los monofisitas descontentos. Se acentúa así la unidad en Cristo en contra de lo que los monofisitas consideraban como un triunfo de la escuela de Antioquía en Calcedonia.

Prácticamente, en todos los cánones del concilio se habla de la persona del Verbo, como único sujeto de todas las operaciones que se dan en Cristo. En el canon 8 (D 430) se habla explícitamente de la hypóstasis del Verbo Unigénito. El concilio ciertamente no dice que la naturaleza humana de Cristo sea anhypostática. Más que negar, afirma, diciendo que es la persona del Verbo [3].

Pero fue toda una reflexión a partir de Calcedonia la que había llegado a la anhypóstasis, la corriente conocida con el nombre de neo-

3. El concilio, siguiendo la tradición de Calcedonia, entiende las dos naturalezas de Cristo como dos realidades concretas y existentes. A la anhypóstasis no llega el concilio sino la especulación que se hizo sobre él.

calcedonismo [4]. Leoncio de Bizancio y Leoncio de Jerusalén hablaban por su parte de enhypóstasis de la naturaleza humana de Cristo en la hypóstasis del Verbo: la humanidad de Cristo subsiste de forma hypostática en la hypóstasis del Verbo en el sentido de que encuentra en ella la subsistencia. Se trata, desde luego, de un caso único, de una naturaleza humana que, por excepción, no tiene una propia hypóstasis (persona) y existe en la hypóstasis del Verbo.

Fue Leoncio de Jerusalén el que claramente habló de que la única hypóstasis de Cristo es la del Logos preexistente [5]. La humanidad de Cristo no posee una hypóstasis propia sino que es la naturaleza de una hypóstasis divina. A pesar de que esto lo expone Leoncio de Jerusalén en un contexto no exento de titubeos y de límites, a juicio de Milano [6], este escrito toma el camino justo, de modo que ello habría de permitir un perfecto juego a la comunicación de idiomas. Es el Logos, la única persona existente en Cristo, el que sufre en la cruz. Ahora Leoncio de Jerusalén puede decir mejor que «uno de la Trinidad ha sufrido en la carne.»

Leoncio de Jerusalén establece así una distinción absoluta entre *hypóstasis y ousía*. Es la hypóstasis del Logos la que sufre a través de la naturaleza humana: «Se dice que el Logos sufrió, nos relata, sufrió en la hypóstasis porque en su hypóstasis asume una esencia pasible además de la esencia impasible, y lo que puede ser afirmado de la esencia (pasible) puede ser afirmado de la hypóstasis [7].»

La persona en Cristo es ahora la hypóstasis preexistente del Logos, de modo que, mejor que nunca se puede decir que «uno de la Trinidad ha sufrido», como ya hemos recordado. También Juan Damasceno va por ese camino: es el Logos, el único sujeto, hypóstasis preexistente y en él existe una naturaleza humana llamada *enhypostática* [8].

Digamos que de esta forma se permitirá que Calcedonia quede más identificado con el concilio de Éfeso en una clara contraposición a la

---

4. Sobre el neocalcedonismo puede verse: D. Evans, *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology* (Washington 1969); D. Stiernon, *Léonce de Byzance*: Chatolicisme 7 (1972) 383-387; M. Richard, *Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem*: Mel. Scien. Rel. 1 (1944), 35-38.
5. *Adv. Nest.* 5, 28; PG 86, 1748.
6. A. Milano, *Persona in teología (Napoli 1984) 198.*
7. *Adv. Nest.* 7, 9; PG 86, 1768.
8. A. Milano, op. cit., 230 ss.

línea nestoriana. Pero ya hemos dicho que en el II Constantinopolitano se mantiene lo fundamental de las dos naturalezas distintas, como Calcedonia había afirmado.

De todos modos, según el neocalcedonismo en Cristo no se puede hablar de una persona humana. Y es en este punto en el que una cierta teología actual ha señalado más agudamente su sentido crítico. Veamos algunos testimonios.

Schoonenberg nos recuerda que, según el modelo neocalcedoniano, la naturaleza humana de Cristo es anhypostática, con lo que sufre una especie de decapitación que llega a su culmen en la teoría del éxtasis del ser de Capreolo y Billot [9]. A Cristo se le niega en su naturaleza humana un acto de ser humano, una ontología propia. Y se pregunta Schoonenberg: «¿Qué significa, pues, el negarle un acto de ser humano creado? En este caso ya no es Jesucristo un hombre. Entonces Cristo queda aún más mutilado que en el apolinarismo: en efecto, entonces se esfuma no sólo lo que le constituye en hombre verdadero sino en general lo que le constituye en un ser real del mundo. Algo semejante se puede decir de todas las teorías que niegan un ser humano de persona a Cristo, por lo menos en cuanto se considera éste como una perfección positiva. Tampoco en este caso es Cristo un hombre, porque ¿qué es un hombre que no es persona, que no tiene en sus manos como libres decisiones un propio comportamiento, sus propias suertes y su propio ser? Entonces viene negado el Jesús que ora al Padre y es tentado como nosotros. También aquí se puede aplicar la sentencia: lo que no es asumido no es sanado, salvado [10].»

Schillebeeckx, por su parte, se ha expresado en términos parecidos: «Para nosotros la cristología patrística no resulta problemática hasta el momento en que la tradición neocalcedónica (por lo demás no dogmática) habló de una an-hypóstasis en el sentido de que el hombre Jesús no es una persona humana (cosa que nunca afirma el dogma de Calcedonia, el cual habla sólo de "*una* persona"), sino exclusivamente una persona divina con "una naturaleza humana y otra divina". Esto sugiere al menos que a Jesús le falta algo para que sea plena y auténticamente hombre. Así se incurriría casi en el error monofisita de resaltar la "consustancialidad" de Jesús con el Padre y dejar en penumbra su ver-

9. P. Schoonenberg. *Un Dios de los hombres* (Barcelona 1972) 68-69.
10. *Ibíd.*, 84-85.

dadera humanidad. Lo cual sitúa a Jesús, por así decirlo, fuera de nuestra humanidad y por encima de ella y restringe ontológicamente su "humanidad": un hombre como nosotros, excepto en el pecado. Esto tenía que suscitar una reacción [11].»

B) Persona como autoconciencia

Juntamente con el rechazo de la anhypóstasis, usan estos autores el concepto de persona como autoconciencia. Fue Rahner el que definió así la persona [12].

Rahner no es partidario de hablar en términos ónticos de naturaleza e hypóstasis porque aparte de que hace pensar en la encarnación como un descenso del Verbo preexistente que se reviste de condición humana como una librea en la que Dios se manifiesta, no se puede entender tranquilamente el verbo ser como cópula entre el hombre Jesús y Dios («el hombre Jesús es Dios»), porque Jesús en cuanto hombre y en virtud de su humanidad no es Dios. Tampoco Dios en cuanto Dios y en virtud de su divinidad, es hombre en el sentido de una identificación real. Los términos ónticos nos llevan a una identificación de realidades distintas entre las que sin embargo se da una distancia infinita [13].

Hemos de pensar en el hombre Jesús como el hombre que, en el ejercicio de su intelecto, se caracteriza por su tendencia al infinito: es la apertura apriórica de la conciencia humana que tiende al infinito. Esta conciencia del hombre Jesús se abre al mismo tiempo a la libre autodonación del Padre, de modo que Jesús es la presencia histórica de la palabra última e insuperable, de la autocomunicación de Dios, y en este sentido es el mediador absoluto de la salvación [14].

En Cristo podríamos hablar así de dos sujetos. La naturaleza humana de Jesús es una realidad creada, consciente y libre, a la que se atribuye una «subjetividad» creatural distinta de la subjetividad del Logos y situada libremente ante Dios (en obediencia, adoración, etc.) con la distancia propia de la criatura [15]. Y de este modo puede decir Rahner: «Con respecto al Padre, el hombre Jesús se sitúa en una unidad de

---

11. S. Schillebeeckx, *Jesús, la historia de un viviente* (Madrid 1983 [2]) 535.
12. K. Rahner-W. Thüssing, *Cristología. Estudio teológico y exegético* (Madrid 1975).
13. *Ibíd.*, 59.
14. *Ibíd.*, 50.
15. *Ibíd.*, 57.

voluntad que domina a priori y totalmente su ser entero y en una "obediencia" de la cual deriva toda su realidad humana. Jesús es, por antonomasia, el que recibe constantemente su ser del Padre y vive entregado al Padre siempre y sin reservas en todas las dimensiones de su existencia. En esta entrega, él puede realizar desde Dios aquello que nosotros no podemos en absoluto. Jesús es aquel cuya "situación fundamental" (unidad original de ser y conciencia) coincide con su procedencia plena y radical de Dios y con su entrega a él [16].»

Teniendo esto en cuenta, cabe una doble perspectiva en Cristo. Está la perspectiva que parte del Verbo viendo en el hombre Jesús la autoexpresión del mismo, en cuyo caso la naturaleza humana de Cristo sería el símbolo del Verbo y no simplemente una librea que el Verbo habría tomado de fuera [17] y la otra perspectiva, que pone el acento en la apertura existencial que el hombre tiene hacia el infinito, y en este sentido, Cristo en su humanidad es el hombre que experimenta su propio ser como corroborado realmente por Dios en virtud de su autocomunicación. En esta autocomunicación de Dios al hombre Jesús se decide la salvación del hombre [18].

Antes de pasar a Schoonenberg y Schillebeeckx, resaltemos algo que nos parece tiene importancia en la doctrina de Rahner. Rahner parece olvidar una perspectiva clara en el concilio de Calcedonia, y es que este concilio presenta en Cristo un sólo sujeto (monosubjetivismo). Calcedonia no se plantea el problema de Cristo desde la perspectiva de dos sujetos. Esto es claro.

Por otro lado, el planteamiento de Rahner con los dos centros de actividad en Cristo supone un retroceso, pues vuelve con ello al planteamiento nestoriano que fue reprobado por Calcedonia. En Calcedonia no se plantea la unión de un hombre con Dios como dos sujetos de actividad. Cuando se dice que el uno y el mismo, el Señor Jesucristo, es a un tiempo Dios y hombre, no entiende decir «un hombre», «una naturaleza humana», sino una única persona como sujeto único de dos naturalezas. Es decir, nunca se dice que «un hombre» sea Dios, ni se parte de «un hombre» como sujeto para referirlo a Dios como sujeto

---

16. *Ibid.*, 67.
17. K. Rahner, *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación* en: *Mysterium Salutis* IV/1 (Madrid 1969) 378.
18. K. Rahner-W. Thüssing, *Cristología*... 68.

diferente, sino de un único sujeto que tiene una doble condición: divina y humana. Por ello el concilio afirma rotundamente el *es*, es decir, que este único sujeto es consustancial a Dios en la divinidad y consustancial al hombre en la humanidad. Es el planteamiento del monosubjetivismo, de un solo sujeto que es, al mismo tiempo, hombre y Dios. Rahner, en cambio, va por el planteamiento de dos sujetos, que es el planteamiento propio del nestorianismo.

De este modo, Rahner sólo puede conseguir, dentro del planteamiento de los dos sujetos, una unidad de acción. Cuando se ponen uno frente a otro a dos sujetos, la unión entre ellos será simplemente la unión de acción, de relación de amor, no pudiéndose decir entonces que Jesús es Dios. Calcedonia, en cambio, dice taxativamente que uno y el mismo es a la vez Dios y hombre. Hay una diferencia cualitativa entre decir que Dios *está unido* al hombre Jesús, que *actúa* en él y decir que Jesús es Dios. Aunque se diga que esta unión del hombre Jesús con la autocomunicación de Dios es única e irreversible, será siempre una unión de *acción*, cuando la fe nos exige decir sin ambages que Jesús *es* Dios.

El enorme peligro que encierra definir la persona como conciencia es afirmar que, puesto que Cristo tiene conciencia humana, es persona humana. Y una vez hecha esta afirmación, se concibe la persona humana de Cristo como llena de Dios, de la autocomunicación de Dios. Pero en tal caso ya no se podrá decir que Cristo es Dios, sino que Dios *actúa* en Cristo, si queremos, de forma definitiva.

Este es el caso de Schoonenberg, que reclama para Jesús un centro humano de conciencia y por lo tanto una persona humana [19]. No queremos explicitar mayormente los matices de su cristología, pues ya lo hemos hecho en otro lugar [20]. En este momento sólo nos interesa resaltar a modo de síntesis el inconveniente que tiene la definición de persona como conciencia. En último término, Schoonenberg termina hablando de la presencia de Dios en la persona humana de Cristo [21]. Evidentemente, esta presencia no puede ser interpretada de otra forma que en términos de acción.

Digamos también que en la cristología de Schillebeeckx, se habla por motivos análogos de una persona humana [22]. Toda persona humana

19. P. Schoonenberg, op. cit., 84-85.
20. J. A. Sayés, *Jesucristo, ser y persona*, 99 ss.
21. P. Schoonenberg, op. cit., 105.
22. J. A. Sayés, op. cit., 106 ss.

está enraizada en su fondo en Dios creador. Cristo es una persona humana que se sabe especialmente fundada en su misma humanidad como Hijo por el acto creador de Dios Padre. Si toda persona humana se sabe fundada por un acto creador de Dios, la persona humana de Jesús se identifica como Hijo en su misma humanidad por el acto creador de Dios Padre [23].

Finalmente, digamos que, aparte de los peligros señalados que presenta la concepción de la persona como conciencia, esta dimensión es una prerrogativa de la naturaleza. Yo tengo conciencia porque tengo una naturaleza humana. Además, por otro lado, habría que decir también que una cosa es la conciencia y otra el sujeto que tiene conciencia.

C) Analogía y naturaleza

Una constante que llama la atención en la cristología de Schoonenberg y de Schillebeeckx es el uso que hacen de la analogía respecto de las dos naturalezas de Cristo. Dado que estamos viendo el constitutivo ontológico de su persona, nos interesa este punto.

Según Schoonenberg, el hablar de dos naturalezas numéricamente distintas en Cristo (como si el término de naturaleza se aplicase del mismo modo a lo divino y a lo humano como dos partes que se suman) no deja de inducir a error, pues lo divino no se puede insertar en un todo mayor y, en consecuencia, no se puede usar el número «dos» en Cristo [24].

Asimismo, Schillebeeckx afirma que lo positivo en el hombre no puede ser contrapuesto y sumado a Dios. Dios y el hombre no se diferencian por lo que éste tiene de positivo, sino por lo que tiene de finitud; de ahí que no se pueden sumar Dios y el hombre. Y nos dice: «La persona humana, aunque realmente distinta de Dios, no puede contraponerse a él en lo que toca a su fundamento. Según esto, el fundamento de la diferencia entre Dios y el hombre (criatura) no puede estar en Dios sino sólo en el hombre, y no en lo que éste tiene de positivo, sino en el hecho de que no posee esta humanidad positiva en sí y por sí mis-

---

23. *Ibid.*

24. P. Schoonenberg, op. cit., 71-72. Conviene recordar que Schoonenberg se inspira en algunas afirmacciones de A. J. T. Robinson en su obra *Honest to God*. Robinson se oponía a la consideración metafísica y sobrenaturalista de Cristo en el sentido de distinguir en él dos pisos o seres.

mo; en otras palabras, el fundamento de la diferencia real entre Dios y el hombre está en la finitud del hombre. Por esta finitud, todas las criaturas, incluso en lo que tienen de positivo, se diferencian realmente de Dios. De ahí que no podemos considerar a Dios y al hombre como dos sumandos o magnitudes yuxtapuestas. Dios queda al margen de lo que es ser hombre, mientras que el hombre debe su ser solamente a Dios. "Ser hombre", define, pues el contenido de un modo de "ser de Dios". Por "ser de Dios" el hombre es él mismo [25].»

Así pues, el ser divino y el humano, porque coinciden en lo positivo, no pueden ser dos sumandos. Esto es preciso tenerlo en cuenta a la hora de hablar de las dos naturalezas en Cristo.

En conclusión, Schoonenberg y Schillebeeckx nos dicen que en Cristo no se puede hablar de lo divino y de lo humano como de dos realidades diversas, ya que son magnitudes que no se pueden sumar. Según Schillebeeckx, lo único que les diferencia es la finitud por parte del hombre y no su respectivo contenido positivo. Por nuestra parte debemos recordar que efectivamente el ser creado tiene el estigma de la finitud y de la contingencia, mientras que Dios es el ser infinito. Ahora bien, el ser creado y finito es cualitativa y numéricamente distinto, incluso en su contenido positivo. El ser participado (criatura) no es sólo finito, sino contingente, cualitativamente diferente del ser necesario y numéricamente diferente de él, como se distingue la criatura de Dios creador. La creación es multiplicación del ser. La analogía entre el Creador y la criatura establece una comunidad en el ser, es cierto, pero es la comunidad que existe entre la causa creadora y el efecto criatura, siendo ambos numéricamente distintos. Dios es una realidad y la criatura otra. El efecto en este caso existe en virtud de la causa que es Dios, pero se diferencia de él como otra realidad distinta.

Además, se debe recordar que en Cristo nadie pretende sumar directamente la naturaleza divina y humana, sino afirmarlas distintamente de un único sujeto portador de ambas según la comunicación de idiomas.

Si hemos insistido en este punto es porque los autores mencionados han partido de este prejuicio de una analogía del ser mal entendida, para negar la distinción de naturaleza de Cristo.

---

25. E. Schillebeeckx, op. cit., 591-592.

II. LA VUELTA A LAS FUENTES [26]

Lo que ocurrió en el campo de la especulacción cristológica en el período de la patrística ha sido una de las mayores empresas ideológicas de la historia de la humanidad. Hablar de un Dios trino y afirmar que Dios se ha hecho hombre sufriendo en la historia era algo que rompía todos los esquemas que sobre Dios podrían encontrarse en la filosofía del tiempo. El Dios supertrascendente del neoplatonismo difícilmente podía casar con la idea de la encarnación y de un Dios que se ha hecho kénosis y humillación.

Estamos cada día más lejos de considerar este período como un período de helenización del cristianismo, porque si es cierto que determinados términos fueron prestados por la filosofía griega, el concepto de Dios que en ellos se establecía rompía todos los esquemas de tal filosofía. Grillmeier ha destacado que los concilios de Nicea y Calcedonia suponen una auténtica superación del pensamiento helénico [27]. Nicea se opone al esquema arriano claramente neoplatónico en su concepción del descenso jerárquico del Padre hasta el *noûs*, afirmando que el Verbo es consustancial al Padre, lo cual es precisamente superar la visión platónica del mundo en su jerarquización descendente. Asimismo,

---

26 J. N. D. Kelly, *Il pensiero cristiano delle origini* (Bologna 1984); B. Sesboüé, *Jesuschrist dans la tradition de l'Eglise* (Paris 1982); A. Michel, *Hypostase*: DTC 7 369-437; R. Cantalamessa, *La cristología di Tertulliano* (Friburgo 1962); A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne* (Paris 1973); ID., *Ermeneutica moderna e cristologia antica* (Brescia 1973); AA. VV. *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, I-II-III (Würzburg, 1951-1954); W. Kasper, *Il dogma cristologico di Calcedonia*: Aspr. 31 (1984) 117-130; B. M. Xiberta, *Enchiridion de Verbo incarnato*, (Madrid 1957); A, Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschiche*, I (*Die Zeit der alter Kirche*), Gütersloh 1965; J. Liebaert, *God in Patristic Thought* (London 1952); P. Smulders, *El desarrollo de la cristología en la historia de los dogmas y en el magisterio: Mysterium Salutis III/1 (Madrid 1971) 417-503; B. Studer-B. Daley, Soteriologie. In der Schrift und in der Patristik* (Freiburg in B. 1978); A. Milano, *Persona in teología* (Napoli 1984); M. Richard, *L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation*: Mel. Scien. Rel 2 (1945) 5-32; 243-270; R. Cantalamessa, *Dal Cristo del N.T. al Cristo della Chiesa. Tentativo d'interpretazione della cristologia patristica*,en: *Il problema teologico oggi* (Assisi 1973) 143-197; R. J. Tapia, *The Theology of Christ: Commentary* (New York 1971); Th. Camelot, *Ephése et Calcédoine*, en: *Histoire des conciles oecuméniques*, 2 (Paris 1962).

27. A. Grillmeier, *Ermenéutica*.. 76 ss.

Calcedonia supera el esquema propio de la escuela de Alejandría influenciada por la filosofía platónica y tendente a menospreciar la naturaleza humana de Cristo en favor de la divina, cuando defiende la integridad de la naturaleza humana [28].

Tampoco podemos olvidar que el concepto de persona como distinto del de naturaleza no existía en la filosofía helénica y tuvo que ser inventado por exigencias de la fe. El concepto estoico de persona, que tanto influye en los capadocios, no va más allá de considerar la persona que como concreción de la naturaleza o de la esencia por las propiedades individuantes. No consiguen desligarse de la noción de naturaleza y en su ámbito se mueven cuando hablan de persona. Sin embargo, Calcedonia ha introducido la gran diferencia entre la persona y la naturaleza, si bien su concepto de persona permanece en un nivel precientífico y no técnico: persona es el sujeto al que se atribuyen las naturalezas y las acciones que con ellas ejercita.

Sin haberlos definido, la Iglesia sabe perfectamente lo que entiende por los conceptos de persona y naturaleza que se predican de Cristo. Por *persona* entiende que en Cristo hay un solo sujeto que actúa a través de una doble condición, divina y humana, que suponen las dos naturalezas. Cuando se pregunte qué es Cristo, habrá que decir que es hombre y que es Dios, que tiene una doble naturaleza, la divina y la humana. Cuando se pregunte si son uno o varios los sujetos que actúan,

---

28. También Sesboüé en su estudio se muestra consciente de esta perspectiva. Viene a decir que, en cuanto a la problemática de Nicea, era Arrio propiamente el que presentaba una concepción platónica: «Le propre du concile de Nicée est de professer de maniére tranchante la différence radicale entre le mystère de Jésuschrist et la philosophie grecque. Le paradoxe est que cette déshellénisation s'opère au moment même où le langage de la foi s'hellenise» (*O. c*, 100). Y cita Sesboüé a F. Ricken (*Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus* en: B. Welte, *Zur Frühgeschichte der Christologie*, 99) el cual viene a decir que el arrianismo se sitúa en la perspectiva medioplatónica que coloca al Logos en un rango inferior.
Hablando de Calcedonia, Sesobüé recuerda la nueva deshelinización que tiene lugar en dicho concilio, puesto que en él se afirma que el Verbo de Dios, participe de la absoluta trascendencia de Dios, posee también los limites de la naturaleza humana: «Le Verbe de Dieu est vraiment un homme, Jésus de Nazareth. La différence entre la transcendence absolue de Dieu et les limites de la créature humaine n'est pas abolie par la proximité. La proximité de Dieu n'est pas la mort de l'homme (ou son absorption comme une goutte d'eau dans la mer) elle est sa promotion la plus parfaite» (Op. cit., 148).

habrá que responder que Cristo es una sola persona, un solo sujeto. Asimismo, cuando nos preguntemos quién obra, habrá que decir que es la persona; cuando nos preguntemos cómo y con qué, habrá que responder que con la naturaleza humana y la divina. Calcedonia afirma esto: un solo sujeto (repite constantemente «uno y el mismo») tiene una doble condición: humana y divina, de modo que lo humano y lo divino se predican de este único sujeto.

Recurrimos, pues, a las fuentes con el fin de precisar bien los conceptos de persona que en ellas hubo y ver cuál de ellos fue el que se impuso.

A) Un problema de lenguaje

En sus orígenes, el problema cristológico fue problema de contenido y también un problema de lenguaje. Comencemos por éste, aunque sea brevemente.

La dificultad entre griegos y latinos estaba por un lado en el uso del término *prósopon*, traducción del latino *persona* y que para los griegos todavía tenía el significado de «papel», «personaje», lo cual implicaba el peligro de suponer que en la Trinidad hay tres modos o «papeles» en un único Dios (sabelianismo). Por otro lado, el término de *hypóstasis* lo traducían los latinos por *substantia*. No olvidemos que el anatematismo de Nicea usa el término de *hypóstasis* como sinónimo de *ousía* [29].

De hecho existía la fórmula *mia hypóstasis, tria prósopa*, que era la pura traducción de la latina *una substantia, tres personae*; la fórmula de *mía hypóstasis* como sinónimo de *mía ousía* la encontramos en el concilio de Sárdica (349) y, más tarde, los eustacianos en oposición a Melecio, presentan la fórmula *mía hypóstasis, tria prósopa* de S. Paulino, jefe y obispo de los eustacianos de Antioquía [30].

Todo este clima de confusión necesitaba un esfuerzo de aclaración que tuvo lugar por parte de S. Atanasio, el sínodo de Alejandría (362) y la obra de los capadocios.

---

29. L. Bouyer, *Omoousios. Sa signification historique dans le symbole de la foi*: Rev. Scien. Phil. Theol. (1941-1942) 52-62; J. Lebon, *Le sort du consubstantiel nicéen*: Rev. Hist. Eccl. 47 (1952) 485-529; 48 (632-682; L. Mendizabal, *El Homoousios preniceno extraeclesiástico*: Est. Ecl. 30 (1956) 147-196.
30. A. Michel, *Hypostase*, 379.

Fue decisivo en este sentido el sínodo de Alejandría (362) que se reunió bajo la presidencia de Atanasio. En el sínodo se reconoció formalmente que lo que contaba no era tanto el lenguaje cuanto el significado. Así por ejemplo, se reconoce que la fórmula *tres hypóstasis* que los nicenos consideraban sospechosa porque a sus oídos parecía equivaler a tres *ousiai*, es decir, a tres seres divinos, puede ser legítima con tal de que no sea entendida en sentido arriano, es decir, como *hypóstasis* separadas [31]. Se aprueba tamién la fórmula contraria *mía hypóstasis*, pero advirtiendo que no puede ser entendida en sentido sabeliano. Así *hypóstasis* se usa en sentido de *ousía*, tratando de expresar la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo [32]

También los capadocios contribuyeron enormemente a la clarificación del lenguaje. Hacia el año 380, a propósito de la fórmula trinitaria, escribía Gregorio Nacianceno: «Nosotros, los griegos, decimos religiosamente una sola *ousía* y tres hypóstasis. La primera palabra manifiesta la naturaleza de la divinidad; la segunda, la triplicidad de las propiedades individuales. Los latinos piensan lo mismo, pero, a consecuencia de la estrechez de su lenguaje, y de la penuria de palabras, no podían distinguir la *hypóstasis* de la *ousía* y empleaban la palabra *persona*, para no hacer pensar en tres *ousías*. ¿Qué ha sucedido? Algo que sería cómico, si no fuera tan lamentable. Se ha pensado que había diferencia de fe, allí donde no había más que un embrollo de palabras. Se ha querido ver el sabelianismo en las *tres personae*, el arrianismo en las *tres hypostaseis*; puros fantasmas engendrados por el espíritu de crítica [33].»

En el año 381 se reunía el primer concilio constantinopolitano, que Gregorio Nacianceno presidió durante cierto tiempo. En un discurso volvió sobre el tema de la terminología, haciendo ver la identidad de *hypóstasis* y *persona*. De esta forma se reconciliaron las dos facciones católicas de Antioquía. El año siguiente (382) una asamblea de obispos envió al Papa Dámaso una confesión de fe que decía así: «Nosotros creemos que la divinidad, la potencia, la *ousía* es única en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; igual gloria y coeterna dominación en las tres perfectas *hypóstasis* o bien en las tres perfectas personas (*prosópois*) [34].»

---

31. *Tomus and antiochenos* 5; PG 10, 530.
32. *Ibíd.*, 6; PG 26, 801-803.
33. *Orat.* 21 n,. 35; PG 35, 1124-1125.
34. Cfr. Teodoreto, *Hist. Eccl.* Lib. V, c. 9; PG 82, 1212-1217.

Roma admitió la fórmula y así se consiguió la unidad en las cuestiones trinitarias. Una vez que se va aclarando el término de *ousía* (esencia), el término de *physis* (naturaleza) y se identifica *hypóstasis* (que en un principio para los latinos significaba *substantia*) como sinónimo de *persona*, el problema de lenguaje ya no será tal. Calcedonia es un testimonio claro de ello al identificar *hypóstasis* con *prósopon*. Lo que ahora nos interesa es conocer el verdadero contenido conceptual del término *hypóstasis* como sinónimo de *persona* (prósopon).

B) Un problema filosófico

No vamos a hacer aquí la historia de los concilios cristológicos suficientemente estudiada [35]. Nos basta con resaltar cómo se dieron dos conceptos de persona en las dos escuelas en litigio, la de Antioquía y la de Alejandría, y cuál es el contenido de los mismos. No es difícil, con los estudios recientes, llegar a determinarlo. Tratamos de sintetizar:

1) La escuela de Alejandría

La escuela de Alejandría, caracterizada por una cristología del *Logos-sarx*, no hizo esfuerzo filosófico alguno para determinar el concepto de persona aplicada a cristología por la sencilla razón de que, para tal escuela, es el Logos el que funciona en Cristo como único sujeto de la comunicación de idiomas; comunicación que esta escuela supo explicar mucho mejor que la contraria. Este concepto de persona es, más bien, un concepto teológico, es el Verbo simplemente, como sujeto único, el Verbo que personaliza como sujeto la naturaleza humana.

A juicio de Richard, fue Apolinar de Laodicea el que introdujo el término de *hypóstasis* en el campo de la fe de la encarnación [36]. La doctrina de las *tres hyspótasis* en la Trinidad no podía dejar de influir en el problema de la encarnación. Y Apolinar, desde su concepción de *Logos-sarx*, hizo hincapié en la *hypóstasis* del Verbo como personalizadora de la carne tomada de María.

Esta unidad del Logos con la carne se hace al precio de eliminar el alma humana de Cristo, pues Apolinar no quiere introducir en él un

35. Cfr. nota 26.

36. M. Richard, op. cit., 6. Así lo reconoce Kelly (Op. cit., 358). Milano dice también por su parte: «Il merito del termine hypostasis per interpretare l'unità di persona in Cristo risale ad Apollinare» (Op. cit. 170).

conflicto de voluntades. La idea fundamental de Apolinar es la *synthesis zôtike*. Cristo es una sola physis, una sola oùsía, una sola fuente de vida [37]. Es una unidad energético-dinámica que hace del Logos hecho carne un solo sujeto de acción.

También Atanasio se mueve dentro del esquema *Logos-sarx* de la escuela de Alejandría a la que pertenece, y también él entiende el Logos como sujeto que personaliza la carne. El Logos es el sujeto de todos los atributos que el Evangelio atribuye a Cristo [38]. Es el mismo Verbo el que hizo milagros y el que tuvo hambre y lloró [39]. El Vergo es el sujeto único de todas las experiencias [40], permitiendo así un buen juego a la comunicación de idiomas [41].

Este mismo esquema de *Logos-sarx* y este mismo concepto de persona es el que perdura en Cirilo de Alejandría. No olvidemos que, antes de entrar en la lucha cristológica, se formó leyendo textos de san Atanasio y del apolinarismo.

No pretendemos ofrecer aquí la cristología completa de Cirilo. Nos basta con recordar que para él es la persona del Verbo la que actúa en Cristo como único sujeto. La segunda carta a Nestorio, que fue recogida y aprobada en el concilio de Éfeso, se expresa en estos términos:

«Lo que afirmamos más bien es que el Verbo, habiendo unido personalmente (según la hypóstasis) consigo una naturaleza animada por un alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre. Y esto, no por voluntad y benevolencia solamente, ni solamente por la asunción de un personaje (prosópou). Y que las naturalezas unidas en una auténtica unidad son distintas: pero un solo Cristo e Hijo en las dos. No que se suprima por la unión la diferencia de naturalezas, sino que el encuentro de la divinidad con la humanidad en esta inefable y misteriosa unidad nos ofrece un solo Señor y Cristo e Hijo... (D 250).»

---

37. A. Grellmeier, *Le Christ dans*... 208.
38. *Contra Arr.* 3, 35; PG 26, 84-85.
39. *Ibíd.*, 3, 43; PG 26, 100-101.
40. *Ibíd.*, 3, 57; PG 26, 132.
41. Sobre Cirilo: J. Liebaert, *La doctrine christologique de S. Cyrille d' Alesandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951); C. Scanzillo, *Antropologia e cristologia in Cirilo d' Alessandria*: Aspr. 31 (1984) 131-152; J. N. D. Kelly, op. cit., 379 ss; A. Milano, op. cit., 172 ss.

Es el Verbo el que se ha unido a la naturaleza humana, el que la personaliza y de ahí la unidad que no destruye la diferencia de naturalezas. Cirilo no ofrece un concepto técnico de persona, pero al conducir la unidad de Cristo al Verbo como sujeto único, establece la persona de éste como sujeto de unión.

2) Escuela de Antioquía

La perspectiva de Antioquía no es teológica sino filosófica, más bien. Parte de la cristología *Logos-anthropos* y falta en ella la concepción de la persona del Verbo como sujeto. La persona se va a buscar desde una perspectiva filosófica. En Antioquía se parte de dos naturalezas completas y falta en ella el gestor unificante de las mismas. Podríamos decir, en línea de síntesis, que Alejandría consigue la unidad en Cristo destruyendo a veces la integridad de su naturaleza humana, la cual queda, como en el apolinarismo, desprovista de alma. Antioquía, por el contrario, salva perfectamente la integridad de ambas naturalezas, pero no sabe unirlas, ya que le falta el concepto adecuado de persona.

El problema se va a plantear agudamente con Nestorio [42]. Nestorio no solamente aborda el problema en el plano de los conceptos sino en el propiamente teológico de la comunicación de idiomas, con el *Deus passus* y el *Tehotokos*, lo que va a dar a la cuestión un relieve de mayor importancia y trascendencia.

La crítica moderna se ha preguntado, como recuerda Grillmeier [43], si Nestorio era verdaderamente nestoriano en el sentido de que quizás se le ha juzgado precipitadamente sin ver sus intenciones profundas. En concreto, Nestorio rechazaba claramente la doctrina de los dos Hijos en Cristo.

Nestorio dirige sus escritos contra el arrianismo, el apolinarismo y la doctrina de Cirilo de Alejandría. Había observado que con la supresión del alma de Cristo los arrianos y apolinaristas podían explicar bien el *Theotokos*, pues dada la estrecha unidad del Logos con la sarx, todo lo que concierne a la carne puede ser atribuido al Logos. Los

---

42. J. M. Jugie, *Nestorius et la querelle nestorienne* (Paris 1912); ID, *Ephèse*: DTC V, 137-163; I. Ortiz de Urbina, *Il dogma di Efeso*: Rev. Etud. Byzan. 11 (1953) 233-240; L. I. Scipioni, *Nestorio e il concilio di Efeso* (Milano 1974).
43. A. Grillmeier, op. cit., 428.

arrianos precisamente defienden el título de *Theotokos*, porque con él tienen la ocasión de atacar la verdadera divinidad de Cristo, pues su trascendencia queda debilitada al nacer de una mujer. Nestorio, por su parte, se aleja del *Theotokos* por ese motivo, es decir, por salvar la divinidad de Cristo [44] y ataca la comunicación de idiomas, centrada fundamentalmente en el *Theotokos* en cuanto que por esta se atribuye al Logos un nacimiento temporal y un sufrimiento humano. No puede aceptar que el Logos sufra (*Deus passus*).

Rechazando la comunicación de idiomas, Nestorio rechaza que se atribuyan al mismo y único Cristo las propiedades divinas y las humanas. Con ello se opone también a la Iglesia, particularmente al concilio de Nicea, que había atribuido a un mismo y único sujeto, al Hijo, la generación eterna, el nacimiento temporal y el sufrimiento (D 125). De este modo, Nestorio se opone a la tradición de la Iglesia.

Pero Nestorio se resentía, por otro lado, de una filosofía que dificultaba la unión en Cristo. Es verdad que no podemos decir tranquilamente que busque la separación a cualquier precio: el tema de la unidad es algo que le preocupa, pero la filosofía de la que parte no le permite encontrarla.

Parte Nestorio de dos naturalezas concretas para las cuales tiene los términos de *oùsía y physis*. El término de *hypóstasis* ya lo había usado para la Trinidad, pero lo va a aplicar también a la cristología, aunque raramente. Para él *hypóstasis* es la realidad concreta de la naturaleza humana o divina. Persona es una naturaleza individualizada por los caracteres particulares. Según Nestorio cada naturaleza tiene su propio prósopon, sus propias características o formas por las que se encuentra individualizada. Ahora bien, las naturalezas unidas de Cristo tienen un solo prosopon [45]. Es una unidad conseguida por conjunción (synafeia).

Grillmeier sostiene que Nestorio buscaba una unidad sustancial, pero, dada la metafísica que usaba, no podía hacer más: una vez que se parte del concepto de persona como naturaleza determinada por las notas individuales, la unión no se puede hacer sino sobre la base de compensación de prósopa [46]. En el fondo, Nestorio no supo superar

---

44. *Ibid.*, 432.
45. F. Loofs, *Nestoriana* (Halle 1905) 176, 15-17.
46. A. Grillmeier, op. cit., 518.

la estrechez del concepto de persona propio de los capadocios, dice Grillmeier [47].

También A. Milano [48] confirma que en Nestorio aparece el concepto de persona propio de los capadocios, usándolo en la controversia cristológica contra Cirilo. Por *hypóstasis* Nestorio entiende la *oùsía* en cuanto determinada por las propiedades (idiómata) particulares [49].

En efecto, el primer intento de definir el concepto de persona vino por parte de los capadocios. San Basilio en su carta 38 a Gregorio de Nisa había definido así la *oùsia y la hypóstasis*: la *oùsía* es lo que es común a los individuos de la misma especie, lo que todos poseen igualmente y que hace que se les designe a todos con el mismo vocablo, sin distinguir a ninguno en particular. Pero esta *oùsía* no puede existir realmente sino a condición de ser completada por los caracteres individuantes que la determinan [50].

Estos caracteres determinantes reciben distintos nombres. Se les llama *idiotetes*, *idiòmata*, etc. Cuando se añaden a la *oùsía*, entonces tenemos la *hypóstasis*. La *hypóstasis* es el individuo determinado, existente aparte, que comprende y abarca la *oúsía*, pero que se opone a ella como lo propio e individual a lo común. Así, en Dios, lo común es la *oùsía* y lo particular es la *hypóstasis (tres hypóstasis* en la Trinidad). Es esta la concepción de persona que utilizan los tres capadocios [51].

Grillmeier ha relacionado esta concepción de persona de los capadocios con la filosofía estoica [52]. Los estoicos partían de la materia indeterminada que se encuentra determinada y cualificada por la cualidad, *poion* [53]. La noción de Basilio que hemos seguido va de hecho por este camino: los caracteres individuantes hacen del universal una hypós-

---

47. *Ibid.*, 519.
48. A. Milano, op. cit., 176.
49. Dice así Milano: «Prosopon è un termine chiave in Nestorio. Talvolta significa semplice ruolo e funzione. Comunemente invece indica questo contenuto: l'insieme di tutte le proprietà (*idiómata*) possedute da ogni oùsia completa che è un hypóstasis. Nel caso dell'uomo prósopon include le condizioni fisiche, gli atteggiamenti morali, gli atti e le funzioni spirituali, perfino le reazioni che suscita la sua forma o apparenza» (op. cit., 177).
50. *Epist.* 38, n. 1-3; PG 32, 325-327.
51. Cfr. A. Milano, op. cit., 127 ss; J. N. D. Kelly, op. cit., 323 ss.
52. A. Grillmeier, op. cit., 330.
53. Esta influencia estoica en el concepto de persona de los capadocios ha sido también resaltada por A. Milano (Op. cit., 129-130).

tasis. Este es el concepto de persona que, en último análisis, opera en Nestorio [54].

Sintetizando, pues, los dos tipos de persona que aparecen en las dos escuelas fundamentales, la de Alejandría y la de Antioquía, podríamos decir que el primero es un concepto teológico, no desarrollado filosóficamente: es el Verbo como sujeto único en Cristo. El segundo es el concepto capadocio de persona: naturaleza individualizada por las propiedades particulares. El primero permite perfectamente la unión y da perfecto juego a la comunicación de idiomas; el segundo no permite la unión, sino a modo de yuxtaposición o conjunción, destruyendo la comunicación de idiomas. Y una cosa es clara, la comunicación de idiomas tiene su sede en la misma Biblia (en Cristo se atribuyen a uno y el mismo todos los atributos: milagros, acciones humanas) y juega como clave hermenéutica y de discernimiento de muchos conceptos: lo que salve la comunicación de idiomas tiene carta de ciudadanía, lo que la destruya queda rechazado.

El concepto elaborado filosóficamente por los capadocios presenta graves inconvenientes para concebir la unión en Cristo. Es como si ello nos indicara que el concepto de persona, más que elaborarlo por la vía directa de la filosofía, habría que deducirlo de las implicaciones de la fe, en este caso de la fe en el Verbo como sujeto único.

Pero veamos qué discernimiento han hecho los concilios en este sentido. La palabra última la tienen ellos. Una cosa es la teología y otra el discernimeinto que los concilios ofrecen de la misma. Con ellos veremos qué es lo válido y qué es lo que no se puede mantener.

C) Concilios cristológicos y conceptos de persona

El Concilio de Nicea (325), que se ocupó fundamentalmente de la definición de Cristo en relación al Padre llamándole *homoousios*, nos trae al mismo tiempo un símbolo de fe (D 125) en el que se emplea instintivamente un concepto primario y no elaborado de persona. Se trata de un único sujeto, «un solo Señor, Jesucristo, Hijo de Dios», «unigénito nacido del Padre» y este mismo es el que «por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo y se encarnó.»

En el concilio de Éfeso la segunda carta de Cirilo a Nestorio, que fue aprobada el 22 de junio del 431, presenta desde la perspectiva ciri-

54. A. Grillmeier, op. cit., 334-335.

liana al Verbo como sujeto que se apropia la naturaleza humana de Cristo. La idea central del concilio es ésta: uno y el mismo es el Hijo eterno del Padre y el Hijo de la Virgen María, nacido en el tiempo según la carne, de modo que puede ser llamada Madre de Dios. Este es el dogma de Éfeso que responde en el fondo a la fe de Nicea. Vida divina junto con el Padre, descenso a la tierra, encarnación, deben ser atribuidos al mismo y único sujeto que es el Logos.

La fórmula del símbolo de unión (433) insistirá también en la misma idea: «Confesamos por tanto a nuestro Señor Jesucristo unigénito Hijo de Dios, Dios perfecto y hombre perfecto, compuesto de cuerpo y alma, engendrado por el Padre antes de los siglos según la divinidad, es el mismo que en los últimos días por nuestra salvación ha sido engendrado de María según la humanidad, el mismo que es consustancial al Padre según la divinidad y consustancial a nosotros según la humanidad. Pues se ha realizado la unión de las dos naturalezas; por ello confesamos un solo Cristo, un solo Hijo, un solo Señor. Según esta inconfundible unidad confesamos a la Virgen como Madre de Dios, porque Dios el Verbo se ha hecho carne y hombre, y mediante la concepción ha unido a sí el templo tomado de ella (D 272).»

Se salva, pues, la identidad de la persona como sujeto de atribución: es el mismo y único sujeto, el Verbo, al que se atribuyen las diferentes acciones. Por lo que respecta al modo de unión, se evita hablar de «una naturaleza» como era costumbre de Cirilo y se usa el término de unión (*énosis*) de dos naturalezas.

Veamos ahora el concepto de persona en el concilio de Calcedonia.

Dejando los diversos pormenores que condujeron al concilio, digamos que los documentos previos que aprobaron los padres del concilio fueron:

— El tomus de León a Flaviano.
— La segunda carta de Cirilo a Nestorio.
— La carta de Cirilo a Juan de Antioquía (*De pace* que contiene la fórmula cristológica del año 433).
— La profesión de fe de Flaviano que comprendía en parte la fórmula del 433.

He aquí la fórmula calcedónica:

«Siguiendo pues a los santos Padres, todos acordes enseñamos que ha de confesarse:

un solo y el mismo Hijo, el Señor Jesucristo, el mismo completo en la divinidad, y el mismo completo en la humanidad, Dios verdaderamente y el mismo hombre verdaderamente, de alma racional y cuerpo, consustancial al Padre en cuanto a la divinidad y el mismo consustancial a nosotros en cuanto a la humanidad, en todo semejante a nosotros menos en el pecado, antes de los siglos engendrado del Padre en cuanto a la divinidad y el mismo en los últimos días por nosotros y por nuestra salvación de María la Virgen Madre de Dios en cuanto a la humanidad:

que ha de reconocerse un solo y el mismo Cristo Hijo Señor Unigénito en dos naturalezas, sin confusión, sin cambio, sin división, jamás borrada la diferencia de las naturalezas por causa de la unión, sino más bien salvando su propiedad cada naturaleza y concurriendo en una sola persona y en una sola hypóstasis, no en dos personas partido ni dividido, sino un solo y el mismo Hijo unigénito, Dios Verbo, Señor Jesucristo, como de antiguo los profetas nos enseñaron de Él y el mismo Jesucristo enseñó y nos lo ha transmitido el Símbolo de los Padres» (D 301-302).

La primera parte de la fórmula (desde «perfecto en la divinidad», hasta «nacido de la Virgen María Theotokos en cuanto a la humanidad») es una paráfrasis de la fórmula del 433.

El párrafo «en las dos naturalezas sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación» representa la modificación exigida por los romanos y los orientales [55].

Se debe advertir que se suprimió de la fórmula *de (ek)* dos naturalezas, para poner *en* dos naturalezas. La fórmula *ek* no gustaba ni a los romanos ni a los orientales por su posible utilización falsa por parte de los monofisitas. De este modo, la unión en Cristo no se debe buscar a partir de las dos naturalezas como confusión de las mismas, sino en el campo de la persona.

La frase que viene a continuación: «jamás borrada la diferencia de las naturalezas por causa de la unión» está tomada de la segunda carta de Cirilo a Nestorio. La frase que sigue «sino más bien conservando su propiedad cada naturaleza y concurriendo en una sola persona» se debe al *Tomus* de León a Flaviano.

Así pues, con Calcedonia llegamos a la clarificación de la unión y de la distinción en Cristo. La distinción está de parte de las naturalezas

55. A. Richard, op. cit., 268.

que conservan totalmente sus propiedades, mientras que la unión radica exclusivamente en el campo de la persona, identificando plenamente *prósopon con hypóstasis* y estableciendo así en Cristo una unión ontológica y no sólo moral. Con ello se ha mantenido la parte de verdad que tenía la escuela de Antioquía tan ávida de salvar la integridad de las dos naturalezas y se ha asumido el concepto de hypóstasis como sujeto de atribución, que representaba la auténtica intuición del apolinarismo y de Cirilo.

Calcedonia utiliza el concepto de hypóstasis como sinónimo de persona, pero no se define técnicamente. Lo único que pretende decir es que lo divino y lo humano se predican de un único sujeto [56] Calcedonia no proporciona definiciones metafísicas. Sus conceptos permanecen en el nivel vulgar y precientífico [57]. Sin embargo, ha marcado una pauta decisiva: cuando se pregunte qué es Cristo, habrá que decir que es hombre y que es Dios, que tiene una doble naturaleza, la divina y la humana. Cuando se pregunte si son uno o varios los sujetos que actúan, habrá que decir que Cristo es una persona única, un único sujeto al que se atribuyen lo divino y lo humano. Asimismo, cuando preguntemos quién obra, habrá que decir que es la persona; cuando preguntemos cómo y con qué, habrá que decir que con la naturaleza divina y la humana. Calcedonia afirma esto: un solo sujeto (repite constantemente «uno y el mismo») tiene una doble condición: humana y divina, de modo que lo humano y lo divino se predican de este único sujeto.

Con Calcedonia, dice Grillmeier, se ha impuesto la tradición y el kerigma [58].

Hemos dicho que Calcedonia no define ya el concepto de persona ni es cometido de un concilio el entrar en definiciones técnicas ni filosóficas. Ahora bien, recordamos que a lo largo de nuestra exposición anterior ha ido apareciendo una tensión clara entre un concepto teológico de persona como sujeto de atribución (que hace posible la comunicación de idiomas y que está presente en la tradición apolinarista y ciriliana y que tiene tras de sí el respaldo de la tradición de los concilios en su afirmación de que es uno y el mismo el sujeto al que se atribuyen diferentes acciones) y otro concepto que, forjado por la escuela

56. A. Grillmeier, op. cit., 555.
57. *Ibíd.*, 561.
58. *Ibíd.*, 559.

capadocia, opera en la escuela de Antioquía y consiste en el concepto de naturaleza provista de sus propias peculiaridades. Este es, diríamos, un concepto técnico, elaborado filosóficamente frente al concepto teológico de la otra tradición. Pues bien, si nos preguntamos cuál es el concepto de Calcedonia, habrá que decir que en este concilio se impone el concepto teológico de la escuela de Cirilo y no el técnico de la Antioquena. De la escuela de Antioquía se toma el mantenimiento de la naturaleza en sus respectivas propiedades; de la de Alejandria el concepto de persona como sujeto único de atribución.

A. Milano afirma por su parte que el concepto filosófico a disposición en aquel momento, el que define la persona como *oùsía* particularizada por las propiedades individuantes (es decir, el concepto capadocio). fracasó en Calcedonia [59]. Con esto se supone también que el concepto boeciano de persona («rationalis naturae individua substantia») tiene pocas posibilidades de ser aplicado con éxito a la Cristología. Si afirmamos que persona es igual a sustancia racional e individual, habría que decir que en Cristo hay dos personas. Esta es la razón por la que Boecio, después de elaborar formalmente un concepto de persona, encuentra dificultades para aplicarlo tanto al campo cristológico como al trinitario [60].

---

59. A. Milano, op. cit., 185.

60. En el campo trinitario el mismo Boccio cae en la cuenta de la dificultad de la aplicación de dicho concepto. Dice que en la Trinidad hay una oùsia. esencia, y tres hypóstasis o sustancias (*De persona* 3; PL 64, 1345B). Sabe que este modo de hablar es contrario al uso eclesiástico. Por otro lado, no se ve cómo la naturaleza divina no debiera ser persona, puesto que es sustancia racional e individual. Por ello Boecio, en el tratado sobre la Trinidad, consciente de que la realidad divina supera nuestros conceptos y con el fin de salvar la unidad divina, recurrirá al concepto de persona como *relación*, siguiendo en ello a san Agustín. La persona no es ya la sustancia, sino que existe en la relación (*Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicetur*. PL 64, 1302).
En el campo cristológico, Boecio en contra de Nestorio quiere reafirmar la unidad en Cristo y comprende que la existencia de un solo ser en Cristo exige la existencia de una sola persona, pues si hubiese dos personas, Cristo no podría ser uno. De la unidad de ser deduce la unidad de la persona, (*De persona* 4; PL 64, 1346 A). Con ello Boecio implícitamente está identificando la persona con el ser. Es un planteamiento a desarrollar más tarde por el tomismo.
En cambio, contra Eutiques, Boecio tiene que distinguir las dos naturalezas a las que llama sustancias y aquí la unidad la defiende por la *adunatio* de ambas,

III. HACIA UN CONCEPTO DE PERSONA

Una vez que ya hemos expuesto el concepto de persona en la primitiva tradición cristológica; concepto que, como hemos dicho, no está metafísicamente definido, trataremos de sacar de él todas las virtualidades para lograr una definición lo más lograda posible, aun cuando siempre nos movemos en el plano de la hipótesis, pues el concepto de persona es el más difícil de la filosofía.

Esto que llamamos filosofía de inspiración cristiana históriamente se ha inspirado frecuentemente en las implicaciones de la fe, si bien los resultados que por ella se conocían debían fundamentarse después en el plano autónomo de la filosofía. Esto es particularmente verdad en el plano de la persona que es el que ahora tratamos, dado que el concepto ontológico de persona fue una necesidad de la fe y de la teología antes que un hallazgo de la filosofía. Inspirándonos en Calcedonia, podemos ir sacando algunas conclusiones.

Persona no es igual a sustancia. Una primera consecuencia que deducimos de lo dicho anteriormente es que la persona en Cristo no es un tercer ser, una sustancia tercera. El dogma habla siempre de dos seres en Cristo, el divino y el humano (consustancial al Padre en la divinidad, consustancial a nosotros en la humanidad). Por ello no encaja

---

la cual *adunatio* no pasa de ser una mera afirmación, pues no explica nada. En el fondo, admite que el mismo es Dios y hombre, habla del *Deus passus* y tiene que apelar a una noción de persona como sujeto de atribución (*De persona* 7: PL 64, 1352). De poco le ha servido el concepto elaborado al principio.

Su concepto de persona le ha servido poco como tampoco ha servido el concepto de los capadocios, como ya hemos visto. Si definimos a la persona como sustancia racional e individual, habría que decir entonces que en Cristo hay dos personas, pues sus dos naturalezas son realmente existentes, racionales e individuales. Después, a Boecio le resulta enormemente difícil, incluso imposible, unirlas, como ocurrió en el caso de Nestorio, acudiendo como él a un concepto vago, el de *adunatio*.

A. Milano es consciente de que la noción boeciana de persona difícilmente se puede aplicar a Cristología y falla por completo cuando se usa para la Trinidad (op. cit., 375). Descubre también que Boecio abandona en la Trinidad el concepto que había elaborado (op. cit., 378) y observa que tampoco lo usa en Cristología (op. cit., 381). Boecio en el fondo no podría responder a la pregunta: ¿por qué la naturaleza humana de Cristo, siendo sustancia racional y completa,. no es también persona?

aquí la teoría del éxtasis del ser, que deja la naturaleza humana de Cristo desprovista del propio acto de ser [61].

---

61. Santo Tomás entiende la persona de Cristo desde la noción de *esse* o *actus essendi*. Somete a análisis la definición de Boecio que parte del concepto de sustancia individual especificada por la nota de la racionalidad y lo transforma. Santo Tomás presenta la subsistencia (*esse*) y no la racionalidad como constitutivo de la persona.
Para santo Tomás la persona se incluye en el orden de la sustancia primera en sentido aristotélico. Ahora bien, al referirnos a una sustancia concreta, parece que sobra el adjetivo *individua* de Boecio, y Santo Tomás responde diciendo que no, puesto que no todo individuo en el género de la sustancia, incluso de naturaleza racional, es persona. La nota de la individualidad implica una característica: no estar asumido por otro, «pues la naturaleza humana de Cristo no es persona, porque está asumida por uno más digno, a saber, el Verbo de Dios» (I, q. 29, a. 1, ad. 2).
La nota de la individualidad viene a radicar, para santo Tomás, en la subsistencia propia. Ahora bien, en santo Tomás la subsistencia consiste en el esse, por ello ve en él la característica primordial de la persona. Santo Tomás transforma así la noción boeciana de persona sin decirlo. Es su preocupación cristológica y su noción de *esse* lo que le permite hacerlo así. Por eso define la persona: «La sustancia individual que se pone en la definición de persona implica una sustancia completa, que subsiste por sí separadamente de los demás» (III, q. 16, a. 12, ad. 2). Así que puede decir que la persona «es lo más completo en el género de la sustancia» (*Contra Gent.* 4, 38).
Es en el *esse*, en el *actus essendi* donde radica la perfección última de la persona, mucho más que en la nota de la racionalidad.
Al hablar santo Tomás de la encarnación, pasó históricamente por fases diferentes en las que defendió posturas diversas, de modo que sus críticos no se han puesto aún de acuerdo sobre su pensamiento definitivo. Según unos, la posición del Angélico ha sido el mantenimiento de un solo *esse* (el del Verbo) en la encarnación, de modo que la naturaleza humana de Cristo carece de propio esse y es sustentada por el esse del Verbo (así R. Garrigou Lagrange, M. Corvez, H. Bouëssé, P. Parente, C. Molari). Por el contrario, otros han mantenido que, según santo Tomás, se da en Cristo un doble esse, el de la naturaleza divina y el de la humana (H. Diepen, H. Nicolás, M. D. Koster, F. Malberg, A. Hastings, M. J. Maritain). El problema proviende de que santo Tomás defendió la doctrina del único *esse* en cuanto tratados (*III Sent.* d. 6, 1. 2; Quodl. q. 5, c. 3; *Comp. Theol.*, I, c. 212; III, q. 17, a. 2) mientras que en el *De Unione Verbi Incarnati* defiende la doctrina contraria.
A. Patfoort (*L'unité de l'être dans le Christ d'Aprés St. Thomas* (Paris 1964) ha realizado un trabajo en conjunto, examinando los principios que guían una y otra solución histórica en santo Tomás y ha mantenido que la Suma teológica representa el pensamiento último y definitivo de santo Tomás: en Cristo hay un

Las dos naturalezas de Cristo son concretas y existentes, autónomas en su ser propio. Se trata, por tanto de unir dos naturalezas concretas, dos seres concretos. Ahora bien, esta unión no se puede conseguir en un tercer ser que fuera la persona, porque entonces tendríamos tres seres. Sabemos, en consecuencia, que la persona no puede ser sustancia, ser en sí. Esta es la razón por la que san Agustín comprendió que en la Trinidad no podía definir a la persona como sustancia. Pues bien, si la persona no es sustancia, ¿qué otra alternativa queda? Ciertamente, no podemos definir a la persona como accidente.

El concepto de enhypóstasis. Una primera fuente de inspiración quizás la podríamos encontrar en el concepto de enhypóstasis que el neocalcedonismo entendió, como ya hemos visto, al hablar de la naturaleza humana de Cristo como carente de propia subsistencia y existente en la subsistencia propia del verbo.

Pues bien, pensamos nosotros que se podría tomar este concepto, pero explicado al revés: no es la naturaleza la que existe en la subsistencia de la persona, sino ésta la que subsiste en la subsistencia propia de la naturaleza. Nos explicamos.

Sabemos que el concepto de hypóstasis, antes de ser identificado con la persona, significaba, de acuerdo con su etimología, el fundamento ontológico de algo, es decir, era igual que substantia. Pues bien, si partimos de que cada naturaleza de Cristo es realmente existente, hay que decir que en él hay dos seres subsistentes y por ello la persona sería enhypostática en el sentido de que participa de la subsistencia de ambas naturalezas. De este modo, lo enhypostático no es la naturaleza, sino la persona: la persona existe en, existe en una doble

---

solo *esse*, el del Verbo. Cabe encontrar en Cristo una dualidad de operaciones (pues hay en él dos naturalezas), pero no dualidad de ser, pues ello comprometería la unidad de la persona en Cristo.

El problema que esto plantea, pensamos nosotros, es que si no admitimos en Cristo otro *esse* que el divino, privamos a su naturaleza humana de un *esse* propio. Por ello podríamos decir con Galot que en santo Tomás se da un cierto monofisismo, un monofisismo existencial (Cfr. J. Galot, *La persona de Cristo* (Bilbao 1971 [3]) 24-25). Calcedonia dice que Cristo es consustancial al Padre en la divinidad y consustancial a nosotros en la humanidad y habla de dos naturalezas concretas y existentes. Es más, en la solución mencionada tendríamos que decir que un mismo *esse* es Dios y hombre a la vez, lo cual es imposible. Calcedonia nos pide confesar que la única y misma persona es Dios y hombre, pero no que un mismo y único ser sea Dios y hombre.

doble naturaleza. No es otro ser en sí, sino que existe en el ser propio, en la subsistencia propia de la naturaleza, está radicada ontológicamente en ella.

Desde luego una cosa está clara. Nadie podría poner un ejemplo de persona que exista en sí sola, sin naturaleza alguna (divina o humana). El sentido común nos dice que la naturaleza es la cuna donde habita y reside la persona. ¿Por qué yo soy persona humana? Y la respuesta es inevitable: porque tengo una naturaleza humana. ¿Por qué el Verbo es persona divina? Y la respuesta es inevitable: porque tiene una naturaleza divina. Algo nos dice instintivamente que siempre miramos a la naturaleza para calificar ontológicamente a una persona. Digamos que la persona es de suyo neutra, pues hay que mirar a su naturaleza, en la que radica, para saber si es divina o humana. No decimos que coincida plenamente con su naturaleza, sino que parece radicar en ella ontológicamente.

En consecuencia, el yo de Cristo sería un yo enhypostático, un yo que subsiste y radica ontológicamente en la subsistencia de una naturaleza (una naturaleza subsistente).

A la luz de la psicología humana. Reflexionamos a continuación sobre el yo humano, pues siempre se puede sacar luz de él, al fin y al cabo Dios ha creado frente a sí un yo, el yo humano, que radica en una naturaleza intelectual y corporal, y que, a través de ella, se relaciona con Dios [62].

---

62. J. Galot ha explicado la persona de Cristo como relación subsistente (Cfr. *Cristo ¿Tú quién eres?* (CETE Madrid 1982); *La persona de Cristo* (Bilbao 1971 [3]) siguiendo el modelo trinitario. Pero este concepto de relación tiene algunos inconvenientes que señalamos:

— Es cierto que el concepto de relación se usa en la Trinidad (en Agustín partiendo de los capadocios), pero pensamos que para nosotros la persona más próxima es la de Cristo y ha de ser el concepto empleado para éste el que se ha de usar también en Trinidad. Recordemos además que para cuando Agustín usó el concepto de relación en Trinidad, en Cristología venían operando dos conceptos de persona diferentes.

— Se puede aceptar que desde el punto de vista fenomenológico (en la acción y en el desarrollo) mi yo se desarrolla con el tú. Sin embargo, no es factible decir que el ser de la persona está constituido por la relación al tú. No se puede decir que, si no hubiese tú, no habría yo. El yo es anterior ontológicamente a la comunidad, si bien necesita de ésta para su desarrrollo. Esto es un dato de

Analicemos un poco la realidad de nuestro yo. Cuando hablamos de nuestro yo, estamos hablando de algo conocido, pues todos lo experimentamos cuando simplemente decimos: «yo». Es una experiencia interna y directa. Es una experiencia inefable, pues al tiempo que tenemos conciencia de que ese yo actúa a través de nuestra naturaleza, todo adjetivo que queramos atribuir a ese yo es un adjetivo que propiamente compete a su naturaleza. Yo soy humano porque tengo una naturaleza humana; mi yo es creado porque tiene un ser o una naturaleza creada. Una cosa es la experiencia inmediata e interna de nuestro yo, y otra la delimitación o definición reflexiva del mismo, porque en ese caso acudimos ya a adjetivos que son propios de la naturaleza humana en la que radica. El yo (el yo del que tenemos una experiencia interna e inefable) se define siempre por los adjetivos que competen a su naturaleza (yo creado, yo humano).

El yo es de suyo inefable y neutro ontológicamente (sólo tenemos una experiencia interna de él), en el sentido de que toda determinación ontológica del mismo es propia de su naturaleza. Por algo el concepto de persona ha sido casi siempre una definición de su naturaleza, y, como aproximación directa, sólo tenemos la experiencia interna cuando decimos: «yo.»

No se puede pensar nunca en una persona desnaturalizada. Una persona sin naturaleza sencillamente es una persona que no existe, ni puede obrar. Es imposible que el yo actúe sin su naturaleza, porque en ella radica ontológicamente. Sin ella no es nada, radica en ella. El yo

---

experiencia, como es también que mi yo se desarrolla con la comunidad, no que nace de ella.

Decir que el yo propiamente nace de la relación con el tú es caer en el actualismo (reducción del ser a la acción), porque dos realidades sólo se pueden distinguir entre sí, si previamente existen en sí.

— La relación de las personas entre sí se establece a través de su naturaleza. Yo no me relaciono desnudamente con el tú, sino a través de mi naturaleza (mi cuerpo y mi pensamiento). La relación se realiza siempre con y a través de la naturaleza. Además, una cosa es la relación y otra el sujeto que se relaciona. Por ello es preciso encontrar la clave de este sujeto.

— Si a la persona como relación, si a la relación en cuanto tal, se le da un ser subsistente y distinto del de la naturaleza, en la Trinidad tendríamos cuatro seres. Por ello se ha discutido tanto si el ser de la relación es subsistente o subsiste en el ser de la naturaleza (Cfr. J. A. Sayés, *El constitutivo ontológico*... 243, nota 35).

parece, pues, subsistir en la subsistencia de su naturaleza, parece ser enhypostático.

Ciertamente, tenemos en nuestro mundo creado un caso de enhypóstasis: las dimensiones físicas de las cosas materiales que radican en su subsistencia. De estas dimensiones físicas tenemos una experiencia sensible y sabemos que ontológicamente radican en su substancia. ¿Por qué no pensar, entonces, que nuestro yo, del que tenemos una experiencia interna e inmediata, radica ontológicamente en la subsistencia de su naturaleza?

Aproximación a un concepto. Volviendo de nuevo a la persona de Cristo, propondríamos la siguiente hipótesis: ¿Por qué no pensar que el yo de Cristo, que desde toda la eternidad era un yo divino, pues participaba de la naturaleza divina y en ella radicaba, por la encarnación participa de una naturaleza humana y en ella radica ontológicamente también? Este único yo de Cristo, desde toda la eternidad, había subsistido en la naturaleza divina (el yo del Verbo) sin multiplicar la esencia divina, pues en cuanto tal no es un ser en sí, sino un sujeto que subsiste ontológicamente en una naturaleza divina.

Ahora ese yo se encarna, es decir, participa de la naturaleza humana. Llegamos así al concepto de participación, pues un concepto como este acude espontáneamente cuando hablamos del yo divino. La participación en unos casos multiplica el ser como es el caso de la creación y en otros no, como es el trinitario. Pero creo que nadie podría escandalizarse de que se diga que en la Trinidad tres sujetos participan de una única naturaleza divina sin multiplicarla ni dividirla.

Digamos, pues, que la persona del Verbo, en cuanto divina, es un sujeto enhypostático, es decir, un sujeto que participa de la subsistencia de la naturaleza divina (subsistencia que es única) y en ella radica ontológicamente.

Ahora bien, esta persona del Verbo, ese yo radicado en la naturaleza divina, por la encarnación viene a participar de una naturaleza humana concreta, siendo a partir de ese momento un único yo que participa de dos naturalezas, la divina y la humana. De ese modo, ese único yo, que, desde toda la eternidad, era el yo del Verbo, sin dejar de ser tal, participa ahora de una naturaleza humana concreta formada de la carne de la Virgen María. Hay una doble participación del yo: participación en la naturaleza divina y participación en la naturaleza humana, y un único sujeto, un único yo que realiza ambas participaciones.

Podríamos poner el ejemplo de una mariposa en la que un cuerpo central mueve dos alas. El cuerpo central es la persona de Cristo como único sujeto en el que concurren las dos alas o naturalezas. Una la dejamos abierta para mostrar que es infinita, y la otra finita, como es la humana. En Cristo hay un único sujeto en dos naturalezas. Cierto que el ejemplo es deficiente, puesto que en la mariposa el cuerpo central tiene su ser y en él radica la potencia que mueve las alas, mientras que en el misterio de Cristo, el ser y la potencia radica en las naturalezas.

Según este ejemplo, la naturaleza divina no es la humana, las dos son autónomas, pero están unidas en un único yo, sujeto de ambas [63].

---

63. La comunicación de idiomas ha sido a lo largo de los primeros siglos una clave hermenéutica, un criterio para la comprensión del ser y del obrar de Cristo. Ahora bien, si una persona es cualificada de divina y de humana por la naturaleza que posee, de modo que yo soy persona humana porque tengo naturaleza humana y el Verbo es persona divina porque tiene naturaleza divina, habría que decir que la persona del Verbo, eternamente divina, se ha hecho humana en la medida que participa realmente de una naturaleza humana. Creo que es una exigencia de la comunicación de idiomas, una conclusión teológica, antes que un hallazgo filosófico.
No soy partidario de hablar en Cristo de persona divina y de persona humana, pues con ello se podría pensar que hay dos sujetos en él. Pero se puede decir bien que la única persona de Cristo que desde siempre ha sido y sigue siendo la persona del Verbo, es divina y también humana, pues con tales adjetivos nos referimos al doble ser de la doble naturaleza, sabiendo que la ontología de la persona radica en la naturaleza. Y es así como se ha juntado la conclusión teológica con la reflexión filosófica: un yo que es Dios y es hombre, un yo que participa de dos naturalezas (divina y humana) es un yo divino y humano.
Frecuentemente, he hecho el experimento con personas no familiarizadas con el lenguaje teológico, pero sí dotadas de un buen sentido de fe, preguntándoles cuántas personas hay en Cristo. Inmediatamente me han respondido que una. Es evidente, el Cristo que andaba por Palestina era un único sujeto. Y a continuación he preguntado: pero ¿Cristo es una persona divina o humana? Y muchas veces he podido constatar que con toda espontaneidad se me devolvía la pregunta: «pero ¿no hemos dicho siempre que es Dios y hombre? Enton-

IV. EL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

La encarnación será siempre un auténtico scandalum mentis, aunque no un absurdo o un imposible. Es decir que *Dios es hombre*, aunque no se dice propiamente así, pues se tiene que precisar que una persona

---

ces es una persona divina y humana a la vez». A veces, el lenguaje espontáneo de los fieles vale más que toda una teología.

Con esto se entiende que la naturaleza humana de Cristo no está decapitada por la anhypóstasis, pues el yo del Verbo que siempre fue de naturaleza divina, se apropia, por la encarnación, un ser humano personalizándolo, de la misma manera que nuestro yo personaliza una naturaleza humana. La naturaleza humana de Cristo no está decapitada, ni se le ha quitado nada de su ser ni de su humanidad. Es justamente al revés: es la humanidad la que da al yo del Verbo un ser creado que no tenía. Lo humano no es despojado de su ser y destruido, sino que viene a configurar ontológicamente a una persona divina que no tenía la dimensión de lo creado.

Se trata, pues, de una cristología monosubjetivista como exige la fe de Calcedonia, en una doble naturaleza. El yo del Verbo puede dirigirse ahora al Padre con un corazón y una psicología humanas y puede también entrar en relación con todos los hombres mediante una psicología humana, la propia de un hombre. Creemos que, explicado así, se salva la objeción de que en la encarnación existe el peligro de no ver en Cristo más que un centro de actividad divina. Cristo no sólo es persona humana porque tiene una psicología humana propia de una naturaleza humana, sino porque, con todo rigor, es un sujeto humano, el mismo sujeto que es a la vez divino. Y esto no por confundir en modo alguno las naturalezas, dado que el yo participa, por un lado, de la naturaleza divina y, por otro, de la humana. No se funden las dos naturalezas directamente, sino que un único sujeto participa, por un lado, de la naturaleza divina, y por otro, de la humana. La comunciación de idiomas, que siempre será una clave hermenéutica, exige hablar de una doble participación.

Creemos sinceramente que al afirmar que el único yo de Cristo es la vez divino y humano, no negamos en absoluto lo afirmado hasta ahora por el dogma, sino que lo enriquecemos. Nuestra posición sería herética si negara que el yo de Cristo es el yo del Verbo o dijera que en Cristo hay dos sujetos, pero lo que decimos es que el único yo de Cristo, yo divino por su naturaleza divina, es al mismo tiempo humano por razón de la encarnación. No negamos lo definido, sino que enriquecemos su sentido. Si en el Constantinopolitano II se explicitó formalmente que el sujeto en Cristo es el yo del Verbo desde la tradición de la escuela de Alejandría (que en este punto es la tradición de los concilios) podríamos completar esa afirmación con una mayor profundización de Calcedonia: las dos naturalezas distintas de Cristo nos permiten calificar al yo del Verbo también de «humano.»

divina es, por otro lado, humana. Como hemos dicho siempre, el sujeto de la comunicación de idiomas no es la humanidad o la divinidad, sino la persona. No se predica lo humano de lo divino directamente. Sin embargo, el misterio no puede ser más profundo.

El yo de Cristo era siempre de naturaleza divina, pues en ella radicaba eternamente y de ella participaba su ser. Pues bien, lo que nos impone la encarnación es que esta persona divina, sin dejar de ser persona divina, a partir de la encarnación, participa el ser de una naturaleza creada, de modo que ahora el que era Dios tiene y es también un ser *creado*. Este es el gran escándalo de la encarnación: la segunda persona de la Trinidad tiene ahora un ser humano, participa de él. Esto es tan sublime como delicado, por ello hay que precisarlo más.

Si yo dijera que la naturaleza divina es al mismo tiempo humana sería un despropósito, pues una naturaleza divina no puede ser naturaleza humana, ni como infinita que es, recibir nada. Sin embargo, cabe decir que el yo del Verbo, que siempre ha sido de naturaleza divina y sigue siéndolo, es también a partir de la encarnación de naturaleza humana, porque entonces no predico lo humano de lo divino o lo finito de lo infinito, sino que predico de un mismo y único yo lo humano y lo finito por un lado y lo divino y lo infinito por otro según la comunicación de idiomas.

Pero, ¿es que un yo de naturaleza divina puede ser también un yo de naturaleza humana? ¿Puede recibir algo que no tuviera? Sí, porque el yo divino tiene la máxima e infinita perfección de ser (la naturaleza divina), pero precisamente no tiene la perfección *limitada* de ser que tiene la criatura en cuanto *limitada* y esto es lo que la persona del Verbo llega a ser en la encarnación: *una criatura limitada*. Hay algo que las personas divinas no tienen en cuanto divinas: la entidad limitada de la criatura en cuanto *limitada*. Hay una distinción entre el ser creador y la criatura, y Dios, como es obvio, no es criatura. En Dios están todas las perfecciones de una forma eminente, coincidiendo con la infinitud y simplicidad divina, sin composición de partes, puesto que en Dios no hay composición ni suma. Se trata de la perfección de ser en un grado eminente. Lo que falta en Dios precisamente es la entidad de la criatura *en cuanto limitada*. Sencillamente, él no es criatura. Por la encarnación, el Verbo es también criatura.

Ahora bien, si no podemos decir que la naturaleza infinita de Dios reciba una naturaleza humana o se haga una naturaleza humana (lo in-

creado no puede ser, en cuanto tal, creado), podemos bien decir que un yo sea a la vez de naturaleza divina y humana, porque entonces no predico lo infinito de lo finito (predicación imposible hecha de forma directa), sino que ambos los digo de un único yo que de ambos participa según la comunicación de idiomas. No cabe duda de que el ser finito es distinto del infinito y de que no pueden ser confundidos ni predicados directamente y recíprocamente entre ellos. Pero lo que nos dice la comunicación de idiomas es que lo infinito y lo finito no se predican directamente entre sí, sino de un único yo que es, a la vez, de naturaleza divina y humana.

El yo divino posee una naturaleza divina e infinita, tiene por ello todas las perfecciones de la naturaleza humana creada, pero las tiene de modo infinito, de modo eminente y justamente, no las tiene a modo humano, es decir, con el estigma de la limitación que es propio de la criatura. Pues bien, esta es la novedad de la encarnación: es una experiencia nueva para el yo del Verbo. La persona del Verbo, sin dejar de ser de naturaleza divina, se ha hecho de naturaleza humana, posee un ser de criatura que antes no tenía, ha recibido y participa de un ser humano creado.

Por ello la encarnación es algo que afecta al yo del Verbo, no es ni una yuxtaposición ni una relación de razón, sino que ahora le afecta el límite, en adelante es de naturaleza limitada (sin dejar de ser divino, por otro lado).

En la encarnación el yo del Verbo, sin dejar de ser de naturaleza infinita e inmutable, se ha hecho mudable en su naturaleza humana. El yo del Verbo está cosido a una naturaleza humana, radica en ella, como nuestro propio yo radica en una naturaleza humana. Lo humano afecta ahora al yo de Cristo como nos afecta a nosotros en nuestro propio yo.

Esto nos permite decir con propiedad que el mismo Jesús es Dios y es hombre sin falsos monofisismos ni reduccionismos solapados. Hay un doble ser participado por un único yo. Este yo era preexistente en su naturaleza divina; ahora, sin perder su condición divina, se hace mudable e histórico a través de su naturaleza humana. El yo del Verbo sufre ahora por su carne y en su carne. Era un yo preexistente, pero al mismo tiempo, en virtud de la encarnación, recibe un ser que no tenía. No es que la persona del Verbo surja como resultado de la unión de las naturalezas, pero sí es verdad que el yo del Verbo, preexistente

por su naturaleza preexistente, adquiere un nuevo ser, el ser humano. Pero esto es lo que ha hecho posible que Dios habite entre nosotros y que se haya hecho posible lo que, desde el neoplatonismo, era imposible: que el Dios trascendente habite entre nosotros. La concepción cristiana de Dios rompe así todos los esquemas propios de las filosofías paganas. Es una nueva noción de Dios. Y será siempre nueva y siempre rechazada, porque es demasiado grande. Es mejor para muchos dejar a Dios en la lejanía de su trascendencia, de modo que su humillación no nos eche en cara nuestro propio raquitismo.

V. ANTROPOLOGÍA DE LA PERSONA

Inspirándonos en el misterio de Cristo (el misterio de Cristo ilumina el misterio del hombre), podríamos adentrarnos ahora en la persona humana. En el hombre tenemos que unir dos seres diferentes, el corporal y el espiritual, sin caer en el dualismo. ¿No podría hablarse también en este caso de una unión hipostática?

El eterno dilema. En efecto, de un lado tenemos el peligro de caer en un dualismo hablando de dos seres separados en el hombre, el ser corporal y el espiritual. Evidentemente, una solución de este tipo no es aceptable (solución que recuerda al nestorianismo); pero, por otro lado, no podemos lograr la unidad en una especie de monofisismo al dar al alma humana un ser espiritual (el tomismo la considera sustancia) y privar al cuerpo de un ser propio, recurriendo a que recibe el ser propio del alma. No podemos olvidar que el cuerpo también tiene un ser propio, una propia sustancia. El dogma eucarístico nos lo recuerda, así como el misterio mismo de la resurrección del cuerpo de Cristo, pues en ella se establece una unidad básica o sustancial entre el cuerpo enterrado en el sepulcro y el cuerpo resucitado. Cambia la apariencia pero hay una identidad sustancial: es el mismo cuerpo. En la Eucaristía está inmediatamente presente la sustancia del cuerpo de Cristo. En efecto, el cristianismo reconoce al cuerpo una propia sustancialidad. Nadie lo valora como él. Y con ello cuenta con él para la resurrección, mientras que aquellos que hacen del cuerpo «la alteridad del espíritu» lo olvidan en el sepulcro y en el fracaso.

¿Cómo lograr la unidad salvando la dualidad (no dualismo) del cuerpo y del alma? Porque la dualidad de principios se impone: el cuerpo es un ser material y el alma un ser espiritual, irreductible al

cuerpo. Mientras el cuerpo es un ser material, es decir, un ser compuesto de partes extensas en el espacio, el espíritu es un ser simple, carente de extensión y de partes. Hay dualidad y distinción.

La unidad no se puede lograr a base de suprimir el ser de uno de los elementos de la unión; eso sería una simplificación del problema. Entonces, ¿cabe una unidad de tipo hipostático, análoga a la que tiene lugar en el misterio de la encarnación?

El testimonio de la experiencia. Volvemos de nuevo al testimonio de nuestra experiencia. Decíamos anteriormente que cuando hablamos de nuestro yo, estamos hablando de algo conocido, pues todos lo experimentamos cuando decimos simplemente: «yo.»

Se podría decir que el yo del hombre no es otra cosa que todo su ser concreto: este hombre con esta inteligencia y esta carne que está aquí: todo mi ser en su concreción. Sin embargo, esto no es así. Si así fuese, diríamos que todo mi ser come y que todo mi ser piensa, lo cual no es verdad, pues no piensa todo mi ser sino mi inteligencia. Tampoco come mi inteligencia, del mismo modo que mi cuerpo no es capaz de pensar.

El yo humano tampoco puede ser una parte de mi ser, pues entonces se destruiría mi mismidad, es decir, ya no podríamos atribuir a un único yo las acciones que se realizarían con una parte de mi ser. Si nos damos cuenta, el yo es el sujeto, denominador común de acciones que se cumplen con mi cuerpo y de acciones (espirituales) que se cumplen con mi alma. Nunca decimos «duele cuerpo» «entiende alma», sino «me duele mi cuerpo» y «entiende *mi* alma», como si un único yo los poseyera a ambos. Aparece, pues, mi yo como sujeto común de acciones y realidades diferentes. Es el sujeto al que se le atribuyen acciones de índole espiritual y material y, por ello mismo, realidades de tipo material y espiritual.

Es imposible, por otro lado, que mi yo actúe sin su naturaleza, porque sin ella no es nada. Una persona sin naturaleza sencillamente es una persona que no existe ni puede obrar. Todos los adjetivos que referimos a mi yo («humano», «creado», etc.) pertenecen en realidad a mi naturaleza: yo soy humano, porque tengo una naturaleza humana. No hay un solo adjetivo que atribuyamos a mi yo que no corresponda a su naturaleza corpóreo-espiritual. Parece, por lo tanto, no tener otro ser que el de su naturaleza y parece, en consecuencia, que radica en ella ontológicamente. De nuestro yo tenemos una experiencia interna

directa que expresamos cuando decimos «yo» y una delimitación o definición reflexiva del mismo como cuando decimos: «yo soy un hombre», «yo soy una realidad» etc. Esto implica que hay una distinción, pero no en el sentido de que mi yo sea un ser diferente ontológicamente del ser de mi naturaleza. No podemos pensar que mi yo tenga una realidad distinta de mi naturaleza; sin embargo se distingue de ella: yo (experiencia directa a indirecta) soy material (naturaleza) o espiritual (naturaleza).

¿No cabe, entonces, entender que mi yo radique ontológicamente en el cuerpo y en el alma a modo de enhypóstasis? Decíamos anteriormente cómo en nuestro mundo conocíamos un caso de enhypóstasis: las dimensiones físicas de las cosas materiales que radican en su sustancia. ¿Por qué no pensar en un caso análogo: de nuestro yo tenemos una experiencia directa e interna, y ese yo radica ontológicamente en una naturaleza humana?

Un intento de solución. En la solución que apuntamos cabría en el hombre una especie de pericóresis que parece poder salvar perfectamente los datos de la ontología y de la psicología humanas. Volvamos de nuevo al ejemplo de la mariposa en el que un cuerpo central mueve dos alas diferentes. El cuerpo central sería el yo, sujeto de dos realidades diferentes pero unidas en él: la realidad del alma y del cuerpo. Podríamos decir entonces que mi yo es cuerpo y que mi yo es alma, pero mi alma no es cuerpo ni mi cuerpo es alma. Podríamos decir que mi yo recibe su ser tanto del alma como del cuerpo, que radica en ambos siendo sujeto de ambos. No cabría entonces decir que mi yo tiene un cuerpo o un alma, sino que es cuerpo y que es alma, sin ser la suma de los dos. Es distinto de ellos, pues en ellos radica y a través de ellos obra.

Con el cuerpo el sujeto conoce sensiblemente y, con el alma espiritual, el mismo sujeto conoce intelectualmente por medio de operaciones conjuntas, pero distintas. Es el mismo yo el que siente y el que entiende, pero el entendimiento no es el sentimiento. La persona, es-

timulada por lo sensible, entra a conocer también lo real en cuanto real por medio de su inteligencia; pero el conocimiento sensible no tiene su causa en el intelecto ni al revés. El hombre está condicionado por el conocimiento sensible en cuanto tiene que comenzar por él, pero éste no es causa del conocimiento intelectual, ya que este no tiene ninguna de las cualidades de la materia.

Con los sentidos capto lo experimentable de las cosas, y con la inteligencia, capto lo real en cuanto real, captando que lo experimentado por los sentidos es una realidad.

Hay, con todo, que hacer una precisión respecto al ejemplo que hemos puesto: en la mariposa la fuerza de la operación radica en parte en el mismo cuerpo central; en el hombre la fuerza de las operaciones radica en su cuerpo o en su alma. El sujeto humano no puede actuar nunca sin sus potencias: la decisión de mi voluntad de usar la mano con el lápiz, la toma mi yo en su condición espiritual.

El yo humano experimenta tanto el influjo de lo corporal como de lo espiritual. Es más, el dolor corporal le repercute en el alma, no porque le hiere directamente sino porque el yo, que sufre a través del cuerpo, es consciente racionalmente de ese sufrimiento, de tal modo que la conciencia hace más agudo el dolor. Asimismo una preocupación espiritual puede repercutir en lo físico en la medida en que el yo, aturdido por la preocupacción, deja de realizar determinadas acciones físicas. Hay un cierto y mutuo condicionamiento, pero no por influjo directo sino a través de la persona.

Algunas consecuencias. El yo humano se relaciona también con el tú, pero siempre a través de su naturaleza, de su cuerpo y de su alma. Obra siempre conjuntamente con ambos, pues al tiempo que en ellos subsiste, de ellos depende. El yo nunca obra solo ni se relaciona con nadie sino es a través de su propia naturaleza.

En la muerte ocurre que mi yo pierde su ser corporal, pero no deja de ser persona que subsiste en su ser espiritual, en cuanto que es un yo que sigue subsistiendo en el ser de su alma. Es decir, no es que quede con la muerte una mitad del hombre (el alma) sin la otra mitad (el cuerpo) o una parte sin la otra; queda la persona, el yo, que subsiste en el ser espiritual. Queda el yo personal de naturaleza espiritual, si bien anhelando lo que, por la violencia de la muerte, perdió. Ese ser humano puede subsistir en su ser espiritual y realizar actos de conocimiento y amor, si bien está en tensión y deseo de recuperar lo que per-

tenece a su esencia. No es, pues, el alma la que perdura, sino el yo personal que radica en ella.

Creemos, por lo tanto que con esta visión de la persona humana [64] podemos ofrecer una hipótesis que recoja los datos de la antropología. Es una síntesis que se inspira en el concepto de persona de Calcedonia y que, por otro lado, supera una visión del hombre que, como la del hilemorfismo, se basa no en el primado de la persona sino en el de la naturaleza y de la forma. Es una concepción de la persona que, sin embargo, no puede desprenderse de su naturaleza recibida por creación. Dios, al crear a la persona humana, ha creado una imagen de su propio ser personal: un yo que, dotado de una naturaleza humana en la que radica, puede relacionarse con él y los demás en el conocimiento y el amor.

IX

PRESENCIA REAL DE CRISTO EN LA EUCARISTÍA

I. HISTORIA Y SÍNTESIS DE UNA PROBLEMÁTICA

Fue un anónimo cilostilado, aparecido en 1945 con el título de *La présence réelle* y atribuido más tarde a I. De Montscheuil el que presentó una alternativa al dogma de la transustanciación. Venía a decir lo siguiente: El ser del pan y del vino no es su significado científico o filosófico (lo que un no creyente puede experimentar de ellos), sino su significado religioso, es decir, lo que significan ese pan y ese vino para un creyente que los mira con los ojos de la fe, viendo en ellos un signo de la paternal providencia de Dios que cuida de los hombres.

Pues bien, Cristo en virtud de su ofrenda sacrificial en la última cena, cambia el significado religioso del pan y del vino convirtiéndolos en signo y medio de su amor personal [1].

En una línea parecida se moverían después el calvinista Leenhardt y el católico De Baciocchi [2]. Estos fueron los inicios de la moderna formulación del dogma eucarístico aun cuando no se había acuñado aún el término de transignificación.

---

1. J. A. Sayés, *El misterio eucarístico* (Madrid BAC 1986), 216 ss.
2. J. De Baciocchi, *Les sacraments, actes libres su Seigneur*: Nouv. Rev. Theol. 73 (1951) 681-706; ID., *Le mystère eucharistique dans les perspectives de la Bible*: Nouv. Rev. Theol. 77 (1955) 561-580); ID. *Présence eucharistique et transubstantiation*: Irénikon 32 (1959) 139-164.

Más tarde, autores como Welte, Möller, Schoonenberg, Smits, Davis, Schillebeeckx y otros [3], provistos de la fenomenología existencial, entraron en escena acuñando la nueva terminología de «transignificación» y «transfinalización» que proponían para explicar el cambio eucarístico. Es imposible dar cuenta de todos ellos [4], por lo que procuramos ofrecer una síntesis de su pensamiento común, que se basa en los puntos siguientes:

1) Los modernos formuladores del dogma eucarístico han mantenido que es exigencia del dogma el cambio ontológico del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Pero afirman que este cambio se ha expresado en la tradición de la Iglesia en las categorías hilemórficas; categorías que han entrado en crisis tanto por el desarrollo de la física moderna como por la incidencia actual de la fenomenología existencial.

2) Hoy en día, la fenomenología existencial entiende el ser de las cosas no como sustancia sino como significación. El ser de las cosas no es un ser en sí, sino su ser para-mí. El ser de las cosas materiales radica en su significado para el hombre.Por ello, Cristo en la última cena, cambió el significado ontológico del pan y del vino como alimento natural del hombre en un nuevo significado de alimento sobrenatural para nuestras almas. Smits, teólogo holandés, pone la siguiente comparación: una madre a la que el médico acaba de comunicar que tiene un cáncer avanzado y que le queda poco tiempo de vida, convoca a sus

---

3. B. Welte, *Zum Vortrag von A. Winklhofer. Zum Rederat von L. Scheffczyk*, en M. Schmaus. *Aktuelle Fragen zur Eucharistie* (Munchen 1960) 184-195; J. Möller, *De transsubstantiatie*: Ned Kath Stem. 56 (1960)2-14; ID, *Existentiaal en kategoriaal denken*: Ned. Kath. Stem 56 (1960) 166-171: P. Schoonenberg, *De tegenwoordigheid van God*: Verbum 26 (1959) 23-27; ID., *De tegenwoordigheid van Christus*: Verbum 26 (1959) 148-157: ID., *Eucharistiche tegenwoordigheid*: Verbum 26 (1959) 194-205); ID., *Een terugblik: ruimtelijke, persoonlijke en eucharistische tegenwoordigheid*: Verbum 26 (1959) 314-327; ID., *Eucharistische tegenwoordigheid*: De Heraut 95 (1964) 333-336; ID., *Tegenwoordigheid*: Verbum 31 (1964) 395-415; ID., *Nogmaals: Eucharistische tegenwoordigheid*: De Heraut 96 (1965) 48-50; ID., *¿Hasta qué punto está históricamente determinada la doctrina de la transustanciación?*; Conc. 3 (1967) 2, 86-100; L. Smits, *Vragen rondom de Eucharistie* (Roermond-Maaseik, 1965); CH. Davis, *Penetrando en el sentido de la presencia real*, en AA.VV. *Las cuestiones urgentes de la teología actual* (Madrid 1970) 223-251.

4. Para esta cuestión remitimos a nuestras obras: *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (Madrid BAC 1976); ID., *El misterio eucarístico...*

hijos dispersos a una reunión familiar con el fin de comunicarles la triste noticia. Reunidos en casa, les sirve té y galletas al tiempo que les comunica la trágica novedad. Indudablemente, comenta Smits, ese pan y esas galletas adquieren una nueva significación antropológica como signo e instrumento del amor de una madre, que es mucho más importante que la materia física de la que están hechas [5]. Algo análogo ocurre en la Eucaristía cuando Cristo tomó el pan y el vino en sus manos y cambió su significado ontológico, haciendo de ellos instrumento de su entrega.

Se trata por ello de una presencia de Cristo en el pan y el vino no absoluta sino relacional (Schillebeeckx dirá que Cristo está presente sólo para el que cree y no para el incrédulo [6]). Es una presencia de Cristo que se da y que llega a su realización cuando es aceptada por la fe. Es, más bien, una presencia ofrecida, una presencia-para. Ha de ser entendida, en todo caso, en sentido personalista; mas en categorías de acción y de entrega que en categorías de localizacioón estática en las especies. Es, en todo caso, una presencia que está constituida por la entrega personal de Cristo y que ha de ser vista en relación con sus otras presencias en la Iglesia, también reales.

II. INTERVENCIÓN DEL MAGISTERIO

Muchos han sido los documentos del Magisterio en esta cuestión, entre los cuales destacan la encíclica *Mysterium Fidei* de Pablo VI (año 1965) y el *Credo del Pueblo de Dios* del mismo Papa. La doctrina del Magisterio la podríamos sintetizar del modo siguiente.

1) La Iglesia católica confiesa que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. La tradición de la Iglesia nos manda afirmar que la Eucaristía es la carne de nuestro Salvador Jesucristo.

No basta el simbolismo para explicar este sacramento como basta en los otros sacramentos. Dice así la *Mysterium fidei*: «Pero el simbolismo eucarístico, si nos hace comprender bien el efecto propio de este sacramento que es la unidad del cuerpo místico, no explica sin embargo ni

5. L. Smits, *Vragen rondom de Eucharistie* (Roermond-Maaseik 1966) 52.
6. E. Schillebeeckx, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (Madrid 1970) 175-176.

expresa la naturaleza del sacramento. Porque la perpetua instrucción impartida por la Iglesia a los catecúmenos, el sentido del pueblo cristiano, la doctrina definida por el concilio de Trento y las mismas palabras de Cristo al instituir la Eucaristía nos obligan a profesar que la Eucaristía es la carne de Nuestro Señor Jesucristo que padeció por nuestros pecados y a la que el Padre, por su bondad, ha resucitado [7].»

No basta el simbolismo para explicar la peculiaridad de este sacramento, pues mientras se dice de los otros sacramentos que Cristo *actúa* en ellos, de los elementos eucarísticos se dice que son el cuerpo y la sangre de Cristo. La peculiaridad de la Eucaristía consiste, por tanto, no en ser un signo eficaz de la gracia, sino en contener a Nuestro Señor Jesucristo bajo las apariencias de pan y de vino, de modo que podemos decir con toda propiedad: «Esto es el cuerpo de Cristo.»

Pablo VI resalta la peculiaridad de este sacramento diciendo que es el cuerpo de Cristo; peculiaridad difícilmente explicable en términos de acción simbólica.

2) La Iglesia ha tenido conciencia de que esta peculiar presencia no se da sino por conversión sustancial del pan y del vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. De las palabras de Cristo ha deducido la Iglesia el cambio eucarístico. Dice así el concilio de Trento: «Porque Cristo, redentor nuestro, dijo ser verdaderamente su cuerpo lo que ofrecía bajo la apariencia de pan (Mt 26, 26 ss; Mc 14, 22 ss; Lc 22, 19 ss; 1 Cor 11, 24 ss), por eso la Iglesia tuvo siempre la persuasión y ahora nuevamente lo declara en este santo concilio que por la consagración del pan y del vino se realiza la conversión de toda la sustancia del pan en la sustancia del cuerpo de Cristo Nuestro Señor y de toda la sustancia del vino en la sustancia de su sangre. La cual conversión, propia y convenientemente, fue llamada transustanciación por la santa Iglesia católica [8].»

Pablo VI comenta por ello: «Cristo no se hace presente en este sacramento sino por la conversión de toda la sustancia del pan en su cuerpo y de toda la sustancia del vino en su sangre; conversión admirable y singular a la que la Iglesia católica, justamente y con propiedad, llama transustanciación [9]». Es cierto, continúa el Papa, que una vez realizada la transustanciación, las especies del pan y del vino adquieren un nuevo

7. AAS (1965) 765.
8. Conc. Trindent, Sesión XIII, cap., 4 (D 1642).
9. AAS (1965) 766.

significado porque contienen y significan ahora una nueva realidad que es la del cuerpo y la sangre de Cristo.

La conversión sustancial es, por ello, una implicación ontológica de las palabras de Cristo «Esto es mi cuerpo, esto es mi sangre». Es la causa o la condición ontológica que la hace posible.

En consecuencia, a partir de la consagración, el pan y el vino pierden sus sustancias, para ser signo mediador (las especies) de una nueva realidad, la del cuerpo y la sangre de Cristo. Del pan y del vino no quedan más que las meras especies, las dimensiones experimentales, ya que no tienen ya su propia sustancia.

Esta conversión sustancial u ontológica tiene lugar en la realidad objetiva de las cosas, independientemente de nuestra fe. El Papa dice al respecto: «Cualquier interpretación de teólogos que busca alguna inteligencia de este misterio, para que concuerde con la fe católica, debe poner a salvo que en la misma naturaleza de las cosas, independientemente de nuestro espíritu, el pan y el vino, realizada la consagración, han dejado de existir de modo que el adorable cuerpo y sangre de Cristo, después de ella, están verdaderamente presentes delante de nosotros bajo las especies sacramentales de pan y vino, como el Señor mismo quiso para dársenos en alimento y unirnos a la unidad de su cuerpo místico [10].»

3) Los conceptos de *sustancia* y *especies* los entiende la Iglesia en el sentido de realidad fundamental y apariencias de las mismas. Tienen el alcance necesario para afirmar que lo que aparece como pan y vino es en realidad el cuerpo y la sangre de Cristo. En otras palabras: tales conceptos no tienen, en el dogma de la Iglesia, el sentido preciso del hilemorfismo, sino el sentido, más básico y universal, de realidad ontológica y apariencia sensible de algo.

La misma Iglesia tiene una variedad terminológica para expresarlo: realidad fundamental, ontológica; especies, apariencias, etc. Tienen, pues, estos conceptos un valor básico y universal. Dice así el Papa: «Puesto que estas fórmulas, como las demás de que la Iglesia se sirve para proponer los dogmas de la fe, expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela teológica, sino que manifiestan lo que la mente humana percibe de la realidad en su universal

10. *Credo del Pueblo de Dios* nº 25.

y necesaria experiencia, y lo expresan con adecuadas y determinadas palabras tomadas del lenguaje popular o del lenguaje culto. Por eso resultan acomodadas a los hombres de todo tiempo y lugar [11].»

Por lo que respecta al concilio de Trento habría que recordar que dicho concilio no quiso usar el término de «accidentes» y usó, en cambio, el de «especies» por librarse de su sentido específico de escuela. El concepto de «sustancia» pertenecía a la tradición de la Iglesia mucho antes de que llegara el hilemorfismo al campo teológico del medievo. Por ello, es claro que, aun existiendo en tiempos de Trento el término aristotélico de sustancia, el concilio en su intencionalidad, dice Schillebeeckx, no quiso entender el concepto de sustancia en el sentido específico de la escuela hilemórfica (sustancia como composición de materia prima y forma sustancial) sino en el valor simple de realidad fundamental: concepto éste que existía ya en la tradición mucho antes de la llegada del hilemorfismo [12]. Es la realidad ontológica, la subsistencia.

III. REFLEXIÓN TEOLÓGICA

La debilidad de las nuevas teorías sobre el cambio eucarístico es patente a nada que se reflexione sobre ellas. En efecto, recordemos que los nuevos formuladores de dogma eucarístico afirmaban que lo que tiene lugar en la Eucaristía es que Cristo cambia el significado natural del pan y del vino como alimento natural en alimento sobrenatural de nuestras almas. Pero el caso es que cualquiera puede comprobar que, después de la consagración, el pan y el vino siguen manteniendo el significado natural de alimento (cualquiera puede alimentar su cuerpo con ellos) por lo que en realidad lo que aquí tiene lugar es la superposición de un significado sobrenatural a otro natural que no desaparece. En realidad, con esta concepción no se explica el cambio.

En todo caso, lo que esta nueva formulación podrá explicar es que el pan y el vino, que conservan su realidad y su significado natural, son utilizados como instrumento de un significado nuevo y real, que es la entrega de Cristo por medio de ellos. Pero esto es lo que ocurre también en los otros sacramentos, los cuales son utilizados como medio de

---

11. *Myst. Fidei*: AAS (1965) 758.
12. Cfr. J. A. Sayés, *El misterio eucarístico*... 185 ss.

la acción y de la entrega de Cristo. Pero en ellos la presencia de Cristo, como es lógico, es sólo una presencia por su *acción*.

Ahora bien, en la Eucaristía la presencia de Cristo no es una presencia por su *acción*, sino por su *ser*.– Sólo de la Eucaristía decimos que es el cuerpo de Cristo, como sólo de Jesús de Nazaret decimos que *es* el Hijo de Dios.

Para Zwinglio el pan *significa* el cuerpo de Cristo; para Calvino Cristo *actúa* en el pan; según Lutero el cuerpo de Cristo *está* en la Eucaristía. Pero la Iglesia católica afirma que lo que parece pan es el cuerpo de Cristo. Sólo en este caso y en el de la Encarnación se emplea el verbo *ser* con todas sus consecuencias. La Eucaristía es la continuación de la encarnación (recordemos el cap. 6º de san Juan: el pan bajado del cielo se nos da a comer en la Eucaristía). La Iglesia ha afirmado sin duda alguna que Jesús es el Hijo de Dios, de la misma forma que ha afirmado que la Eucaristía es la carne del Señor. En un caso ha llegado al «consustancial» de Nicea; en el otro a la «transustanciación». Y ambos casos fueron fruto de profundas reflexiones y de posicionamientos conciliares. Se trataba de la identidad cristiana de nuestra fe.

¿Qué ocurre, en cambio, cuando se olvidan las implicaciones ontológicas del misterio de la encarnación y de la Eucaristía, expresadas en términos como «consustancial» y «transustanciación»? Que, entonces, ya no se sabe con exactitud lo que significa el vergo *ser* cuando lo aplicamos a Cristo (*es Dios*) o a la Eucarístia (*es la carne de Cristo*). La afirmación, entonces, queda insegura y vacilante. Es lo que ocurre actualmente con las llamadas cristologías no calcedónicas, las cuales terminan por reducir la presencia de Dios en Cristo a una actuación de Dios en él.

La Iglesia, al defender la transustanciación, está defendiendo que la encarnación perdura entre nosotros. De la misma manera que, por la encarnación, el Verbo en persona se hace hombre, por la transustanciación esta misma humanidad de Cristo sigue en el mundo, y por la mediación de las especies eucarísticas, se localiza en nuestro espacio y se hace presente en nuestro tiempo. La transustanciación hace que la Eucaristía sea la prolongación sacramental de la encarnación.

Naturalmente, si Cristo no se encarna de nuevo ni se hace hipostáticamente pan, la transustanciación se presenta como el camino que permite que la encarnación pueda perdurar entre nosotros mediante

las especies eucarísticas, en cuanto símbolo y mediación real del cuerpo y de la sangre de Cristo.

Creemos sinceramente que el dogma de la transustanciación no sólo salva el contenido de nuestra fe eucarística, sino que, por sus implicaciones ontológicas, nos enraíza en el realismo y nos libera del nominalismo, en el que se termina cayendo cuando se tiene alergia a usar el verbo *ser* con todas sus consecuencias.

El Cristo presente en la Eucaristía es sin duda el Cristo resucitado. No existe otro Cristo real que el encarnado-resucitado; pero, como resucitado, conserva también su identidad corporal, su sustancia corporal creada. Es comiendo de este cuerpo resucitado como alimentamos nuestra carne para la resurrección [13].

---

13. Hay quien ha pensado por ello que la presencia de Cristo en este sacramento podrá explicarse por una especie de atracción a sí de la realidad del pan y del vino por parte del Resucitado, eschaton victorioso, que por su relación victoriosa con el cosmos podrá reducir a sí al pan y al vino convirtiéndolos de ese modo en su realidad profunda (Cfr. F. X. Durwell, *L'Eucharistie, présence du Christ* (Paris 1971); ID., *Eucaristía, sacramento pascual* (Salamanca 1982); G. Martelet, *Résurrection, Eucharistie et génèse de l'homme* (Paris 1972),
Pero es el caso que la Escatología, al igual que la gracia, no priva a la realidad creada de su ser natural. Jamás la gracia (y la escatología es gracia consumada) priva a la naturaleza creada de su realidad propia. En el cielo, no perderemos la sustancia creatural. Por otro lado, esta presencia de Cristo resucitado está también en los otros sacramentos, los cuales, sin perder su naturaleza, son signos e instrumentos de la acción de Cristo resucitado. En la Eucaristía se trata de la presencia del cuerpo encarnado y resucitado de Cristo, de ese cuerpo que no pierde en momento alguno su propia sustancia y que ahora se confiesa como único contenido de las especies de pan y vino.
Esta perspectiva ha sido retomada por Gesteira, el cual explica que, en la Eucaristía, propiamente no hay un cambio de la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo: «Es transformación por superación y ennoblecimiento de la realidad, no por mera desaparición. Esto significa que la conversión eucarística (como la escatológica) no tiene lugar por una sustitución de una realidad material (pan y vino) por otra realidad corpórea (cuerpo y sangre), o por desplazamiento de una cosa por otra que tiene que ceder su lugar a aquella, sino por asunción de una realidad terrena en otra de distinto orden, escatológica, o por una incorporación de aquella por ésta y en ésta.
Por eso, la transustanciación (como la salvación misma) no arranca a las criaturas de sus propias raíces, de su ser creado, para situarlas entre el cielo y la tierra, sino que las hace retornar (aunque purificadas y renovadas) a su propia realidad creatural» (M. Gesteira, *Misterio de comunión* (Madrid 1983) 562. Sobre el pensamiento de Gesteira cfr. J. A. Sayés, *El misterio eucarístico* 365, nota 50. Gesteira diluye también el sentido sacrificial de la Eucaristía.

X

EL PROBLEMA ESCATOLÓGICO Y LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

El tema de la escatología e incluso el de la resurrección de Cristo se ha visto cuestionado no poco en virtud de una determinada antropología, la llamada antropología unitaria. Hablábamos ya de ella en la parte filosófica.

Sabido es que la fe católica sostiene una escatología de doble fase: la escatología del alma humana que pervive tras la muerte gozando de la unión con Dios, sufriendo la condenación o completando su purificación en el purgatorio y la fase de escatología final que coincide con la parusía del Señor al final de los tiempos y con la recuperación por parte del alma de la unión con el cuerpo resucitado.

Esta visión de la escatología ha sido puesta en entredicho en la medida en que no se admite la posibilidad de un alma separada y se postula que en el mismo momento de la muerte resucita el yo humano con una nueva corporalidad que no es ya la que se entrega al sepulcro. Desde que Cullmann lanzara su aserto de que el tema de la inmortalidad es griego y no tiene nada que ver con el de la resurrección que es específicamente cristiano [1], ha ido ganando terreno la convicción de que la inmortalidad del alma no es un asunto bíblico [2], aunque sin duda alguna, como recuerda Ratzinger [3], lo más decisivo en el asunto ha sido la defensa de una antropología unitaria que impide hablar de alma separada. Dice así Ruiz de la Peña:

---

1. O. Cullmann, *Inmortalité de l'âmé ou Resurrection des morts*? (Neuchâtel-Paris 1956).
2. Cfr. J. Ratzinger, *Escatología* (Barcelona 1980 [4]) 106.
3. *Ibid.*, 107.

«Las teorías alternativas a la doctrina tradicional quieren mantener esa verdad del hombre, para hacer así creíble no sólo la afirmación de la unidad psicosomática, sino también la esperanza en la supervivencia del ser humano en su cabal identidad e integridad [4].»

Todo esto ha tenido también como consecuencia que se defienda por parte de algunos que Cristo resucita en el momento mismo de la muerte con una corporalidad diferente de la sepultada, privando así de significado al hallazgo del sepulcro vacío y quitando contenido objetivo a las apariciones. Algunos han afirmado incluso que, si hoy en día se encontrara el cadáver de Cristo, no perjudicaría para nada la fe en su resurrección.

Surge así una visión totalmente fideísta de la escatología, puesto que la fe en el más allá ya no se apoya ni en la certeza de un principio inmortal como es el alma ni en la constatación objetiva de la resurrección de Cristo por el sepulcro vacío y sus apariciones. Se compromete, por ello, los mismos fundamentos de la fe en el más allá [5].

---

4. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (Santander 1986 [3]) 358.
5. J. Ratzinger, *Escatología*; J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*; ID, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1988); ID, *Las nuevas antropologías* (Santander 1983); C. Pozo, *Teología del más allá* (BAC Madrid 1980); M. Guerra, *Antropología y teología*, (Pamplona 1976); O. Cullmann, *Inmortalité de l'âme...*; P. Althaus, *Die letzten Dingen* (Gütersloh 1964 [9]); E. Brunner, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart* (München 1965 [2]); C. S, Stange, *Die Unsterblichkeit der Seele* (Gütersloh 1925) L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung* (Olten 1964 [4]); G. Greshake, *Auferstehung der Toten* (Essen 1969); G. Greshake-G. Lohfink, *Naherwartung-Auferstehung-Unsterblichkeit* (Freiburg 1976 [2]); H. Schlier, *La resurrección de Jesucristo* (Bilbao 1970); J. Danielou, *La resurreción de Jesús* (Santander 1971); M. Ramsey, *La resurrección de Cristo* (Bilbao 1971); F. Mussner, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971); A. Diez Macho, *La resurrección de Cristo y del hombre según la Biblia* (Valencia 1977); G. Ghiberti, *La risurrezione di Gesù* (Brescia 1982); C. M. Martini, *Il problema storico della risurrezione negli studi recenti* (Roma 1959); J. A. Sayés, *La resurreción de Jesús y la historia. Problemática actual*: Burg (1983) 9-93; ID, *Cristología fundamental* (CETE Madrid 1985); J. Caba, *Resucitó Cristo, mi esperanza* (BAC Madrid 1986); W. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* (Salamanca 1979); ID., *La resurrección de Jesús de Nazaret* (Barcelona 1979); E. Dhanis, *Rexurrexit. Actes du simposium international sur la résurrection de Jesús. Roma 1970* (Vaticano 1974); X. Lèon Dufour, *Resurrección y mensaje pascual* (Salamanca 1974 [2]).

I. UN POCO DE HISTORIA

No pretendemos en este apartado hacer una presentación exhaustiva de la nueva visión de la escatología sino hacer alusión a algunos de sus representantes más significativos. Comencemos por algunos representantes del protestantismo.

P. Althaus. El primero que postuló una nueva visión de la escatología fue P. Althaus [6]. Pienssa Althaus que el mantenimiento del estadio intermedio del alma separada quita significación a la corporeidad humana y a la resurrección. El alma separada gozaría ya de Dios plenamente, con lo que la muerte no habría tenido ninguna repercusión dramática. La resurrección corporal queda privada ya de relieve. Ello supone una concepción de la felicidad como algo puramente espiritual al margen del cuerpo y se introduce por otro lado un duplicado innecesario de juicio (particular tras la muerte y final).

Propone Althaus el caer en la cuenta de que la muerte supone el tránsito al más allá del tiempo, de modo que, aunque tiene lugar para nosotros en momentos sucesivos de la historia, al trasladarnos al más allá por la resurrección, nos conduce a la parusía y al juicio definitivos. Se trata, por lo tanto, de una escatología de fase única y definitiva.

E. Brunner. E. Brunner se expresó en términos análogos [7], viniendo a decir que en el más allá no existe la temporalidad, de modo que nuestras muertes se realizan en la sucesión del tiempo, pero en virtud de la resurrección después de la muerte ya no se puede hablar de distancia con respecto a la parusía. En la presencia de Dios, dice Brunner, mil años son como un día.

C. Stange. C. Stange [8], por su lado, presentó la idea de que con la muerte muere todo el hombre (Der Ganztod) sin que nada de él sobreviva, de modo que la resurrección es interpretada como una nueva recreación del hombre.

---

6. P. Althaus, *Die letzten Digen.*
7. E. Brunner, *Das Ewige...*
8. C. Stange, *Die Unsterblichkeit...*

Por parte católica, ya Teilhard de Chardin y K. Rahner, es un primer momento, defendieron que, no pudiendo ser pensada la existencia del alma separada después de la muerte, habría que concluir que el alma mantiene una relación con el cosmos, de modo que así tuviera una corporeidad permanente. K. Rahner hablaba de la pancosmicidad del alma, por la que sigue manteniendo una relación trascendental con la materia.

Boros. Pero, más en concreto, fue Boros el que profundizó la idea de que el hombre resucita en el mismo momento de la muerte, dejando para el eschaton la consumación final como transformación del cosmos y de la historia. Es decir, la muerte de cada hombre conlleva la cadena de resurrecciones sucesivas (en el respectivo momento de su muerte), aunque toda esta cadena de resurrecciones no encontraría su plenitud sino en la parusía final del Señor [9].

Habría, por lo tanto, un estadio intermedio, de no consumación plena, pero no del alma separada, sino de la totalidad del hombre en su unidad corpóreo-espiritual que el hombre alcanza ya por la resurrección en el mismo momento de la muerte.

G. Greshake. G. Greshake, por su lado, sostiene que cada hombre resucita en el mismo momento de morir, de modo que el eschaton no tiene significado alguno, puesto que la consumación escatológica y definitiva tiene lugar en los momentos sucesivos de las resurrecciones personales. Tiene lugar así una serie de consumaciones individuales que hace superflua la realidad del eschaton [10]. Se suprime, por lo tanto, toda realidad de estadio intermedio.

Con todo, Greshake ha cambiado de postura, volviendo prácticamente a la posición de Boros, por la necesidad de dar relieve al eschaton como consumación final del cosmos y de la historia [11].

Ruiz de la Peña. Finalmente, exponemos la teoría de Ruiz de la Peña, el cual parte también como los anteriores de la imposibilidad de

---

9. L.Boros, *Mysterium mortis...*
10. G. Greshake, *Auferstehung der Toten...*
11. G. Greshake, en R. Schulte, G. Greshake, J. L. Ruiz de la Peña, *Cuerpo y alma. Muerte y resurrección* (Madrid 1985).

admitir la existencia del alma separada después de la muerte. ¿Cómo puede ser sujeto de retribución plena el alma. una entidad incompleta a nivel ontológico [12]? Además, si el alma goza ya plenamente de Dios, ¿qué significado puede tener para ella el eschaton, la parusía, etc.? Defiende Ruiz de la Peña que ni el Magisterio ni la Biblia imponen la escatología de doble fase.

La inmortalidad del alma se admite como condición de posibilidad de la misma resurrección, en cuanto que, si no persistiera un núcleo personal, Dios tendría que recrearlo todo en la resurrección. Por ello hay un núcleo personal que pervive, aunque no es necesario hablar de una inmortalidad natural del yo: Dios podría conferir tal inmortalidad por gracia [13]. A partir de ese núcleo personal Dios resucita al hombre en su ser integral.

Ahora bien, el hombre, al morir, entra por la resurrección en el más allá, rebasando con ello el continuum de la temporalidad de aquí abajo, de modo que la resurrección coloca al hombre en otra categoría, en la eternidad participada. No quiere decir esto que el hombre, en el más allá, no tenga una cierta temporalidad, puesto que si careciera de ella, coincidiría con Dios. La temporalidad del más allá es un intermedio entre la temporalidad del continuum de aquí y la eternidad estricta de Dios. Se podría hablar de una duración sucesiva, pero discontinua, y sobre la base de esa discontinuidad, se podría pensar que el muerto, al trascender el tiempo, traspasa de golpe la distancia que nos separa a nosotros del final de la historia, del eschaton, y entra en contacto con el: «Saliendo del tiempo, el muerto llega al final de los tiempos, un final que, siendo inconmensurable según los parámetros de la temporalidad histórica, equidista de cada uno de esos momentos. El instante de la muerte es distinto para cada uno de nosotros, pues se emplaza en la sucesividad cronológica de nuestros calendarios; el instante de la resurrección, en cambio, es el mismo para todos [14]». Al pasar la barrera de la muerte, el muerto entra en contacto con el eschaton que, cronológicamente hablando, no es distinto de la muerte.

Terminamos así la exposición de algunas teorías actuales sobre la escatología. De momento, digamos que el primer problema que nos

---

12. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (Santander 1986 [3]) 324.
13. *La imagen...* 151.
14. *La otra dimensión*, 350.

plantean es que, al dejar al cuerpo en el sepulcro y tener que hablar de la continuidad de un yo personal, en el fondo lo que hacen es afirmar la inmortalidad del alma y rechazar la resurrección tal como la fe católica la ha entendido. Lo dice así Ratzinger: «Con el planteamiento de estas cuestiones resulta definitivamente claro que las nuevas teorías, con las que hemos tenido que vérnoslas, por más que su punto de partida sea distinto, a lo que se oponen no es tanto a la inmortalidad del alma, como a la resurrección, que sigue constituyendo el verdadero escándalo del pensamiento. En este sentido la teología moderna se encuentra más próxima a los griegos de lo que ella misma quiere reconocer [15].»

II. LÉON DUFOUR Y LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

La prueba de que estas teorías comprometen la resurreción, la tenemos en el estudio de Léon Dufour sobre la resurrección de Cristo [16]. Toda la interpretación que hace Léon Dufour de la resurrección de Cristo está condicionada por la mencionada antropología unitaria que sitúa la resurrección en el mismo momento de la muerte al margen del cadáver sepultado.

Viene a decir Léon Dufour que la resurrección de Cristo se entiende más bien como exaltación gloriosa; es una realidad metahistórica y a ella sólo se llega por la fe.

Hay, según él, en el Nuevo Testamento un doble lenguaje para hablar del misterio pascual de Cristo: 1) uno es el lenguaje de exaltación propio de los himnos (Flp 2, 6 ss.) que habla de la exaltación gloriosa de Jesús sin hacer mención de la recuperación del cadáver, y 2) el lenguaje de resurrección propio de las confesiones de fe (1 Cor 15, 3-5) que hacen referencia al sepultado. Entiende Léon Dufour que el más genuino es el lenguaje de exaltación. El lenguaje de resurreción es un lenguaje inadecuado que tiende a representar la resurrección como un acontecimiento de la historia que viene cronológicamente después de la muerte de Jesús. Pero el lenguaje de la resurrección no es el único [17].

---

15. J. Ratzinger, op. cit., 153.
16. X. Léon Dufour, *Resurrección y mensaje pascual.*
17. *Ibíd.*. 87.

Lo mismo ocurre con las apariciones de Jesús: hay un lenguaje tipo Galilea que presenta en las apariciones dos elementos: la iniciativa de Jesús y la misión a la que envía a los suyos. El lenguaje Jerusalén incorpora en las apariciones de Jesús un elemento nuevo que es el de reconocimiento de su cuerpo resucitado. Lógicamente Léon Dufour privilegia el primer tipo de lenguaje.

En las apariciones a Pablo (Gal 1, 13-23; Flí 3, 7-14; 1 Cor 9, 1-2; 1 Cor 15, 8-10) falta el elemento de reconocimiento. Ahora bien, si es verdad que Pablo equipara su aparición a las demás, ¿pertenece el elemento de reconocimiento a la esencia de la aparición? [18]. Es claro que el lenguaje de Jerusalén se fue imponiendo, porque mientras el de Galilea (exaltación de Cristo glorioso) marcaba el fin de la historia, la tradición yerosolimitana permitía situar en el pasado el acontecimiento pascual y lanzar la historia de la Iglesia hacia la resurrección final [19].

A las apariciones de Jesús no se les puede someter a la alternativa de exteriores o interiores. El encuentro con Cristo resucitado no desemboca en una visión, sino en la fe; no es como el encuentro con una persona en la calle, sino como la experiencia de amor entre dos personas [20].

No puede negar Léon Dufour el hecho de que las mujeres encontraron el sepulcro vacío (dado que él sabe que en la antropología judía la resurrección implica la recuperación del cadáver), pero puesto que no cuenta con él para la resurrección de Cristo, habría que pensar, dice en la primera edición francesa, que se volatilizó en el espacio de tres días [21]. Conclusión que se vio obligado a cambiar en ediciones posteriores (y entre ellas, la española), afirmando que al historiador no le compete saber sobre la cuestión del destino del cuerpo de Jesús [22]. El hallazgo del sepulcro vacío que vemos en los evangelios no mira, dice nuestro autor, en primer lugar a sañalar el vacío, la carencia del cadáver, (con un pretendido valor de demostración) cuanto a señalar la victoria de Dios sobre la muerte [23].

---

18. *Ibíd.*, 109.
19. *Ibíd.*, 159.
20. *Ibíd.*, 308.
21. Ed. Paris 1971, 304 nota 43.
22. *Resurrección y mensaje pascual*, p. 309, nota 43.
23. *Ibíd.*, 172-173.

En una palabra, la resurrección de Cristo es una realidad de gloria y triunfo personal de Cristo, a la que se accede sólo por la fe y de la que no podemos tener constancia histórica.

Hablar de resurrección corporal, dice Léon Dufour, no consiste en mantener una identidad o continuidad con el cuerpo terrestre, lo cual responde más bien a una antropología dualista: alma inmortal que viene a recuperar el cuerpo sepultado. El cadáver ya no tiene relación alguna con aquel que ha vivido porque retorna al universo indiferenciado de la materia. En consecuencia, el «cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. Según la expresión de Pablo, Cristo en adelante se expresa por su cuerpo eclesial. El cuerpo de Jesucristo no puede ser limitado, por tanto, a su cuerpo "individual" [24].»

Conclusión. Hemos visto cómo la admisión de la antropología unitaria ha terminado por comprometer no sólo la existencia de un estadio intermedio del alma separada sino, en último término, la misma resurrección corporal de Cristo.

Visto esto, creemos que la mejor metodología que podemos emplear ahora es partir precisamente de la resurrección de Cristo, para pasar a continuación a la resurrección de los muertos y, finalmente, al problema de la escatología intermedia. Creemos que es el dogma de la resurrección del cuerpo sepultado al final de la historia lo que conduce a la creencia de la existencia de un alma separada después de la muerte y antes de la resurrección final. Con otras palabras, en la fe católica se ilumina el estadio del alma separada como conclusión de la creencia de la resurrección de los cuerpos a final de la historia. Comenzamos por la resurrección de Cristo.

III. LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

Lo primero que hay que afirmar de la resurrección de Cristo es que, efectivamente, es metahistórica, en el sentido de que su cuerpo glorificado no es ya como el cuerpo resucitado de Lázaro, aún sometido al poder de la muerte. De esto no hay duda alguna.

Ahora bien, esta resurrección metahistórica de Cristo ha dejado huellas en la historia: sepulcro vacío y apariciones, a partir de las cuales

24 *Ibid.*, 320.

la Iglesia primitiva conoció la resurrección de Cristo. No llegaron a ésta de una forma fideísta, como pretende Léon Dufour, sino bajo la constatación histórica del sepulcro vacío y de las apariciones.

A) El sepulcro vacío

El testimonio apostólico sobre el hallazgo del sepulcro vacío es unánime (Mc 16, 1-8; Mt 28, 1-8; Lc 24, 1-12; Jn 20, 1-18). No podemos entrar aquí en la exégesis de los relatos que ya hemos realizado en otro lugar [25]. Queremos simplemente resaltar la fuerza de la argumentación de Pedro y de Pablo en sus respectivos discursos de Jerusalén y Antioquía de Pisidia. Ambos apelan al salmo 16: «no dejarás ver a tu siervo la corrupción.»

Esta frase, dicha por David, no podía referirse, como ordinariamente se pensaba, a él mismo, puesto que todos sabemos, dicen los apóstoles, dónde está su sepulcro. Por lo tanto, lo que ha ocurrido es que David, profeta como era, no se refería a sí mismo, sino al Mesías descendiente suyo, que no ha conocido la corrupción. Efectivamente, Jesús no ha conocido la corrupción del sepulcro.

Dice así Pedro de David: «Profeta, pues, como era y sabiendo que le había jurado solemnemente que sentaría sobre su trono a uno de sus descendientes (Ps 88, 4-5; 131, 11) con visión profética habló de la resurrección del Ungido: que ni sería abandonado en los infiernos ni su carne experimentaría corrupción» (Act 2, 30-31). De forma análoga se expresa san Pablo en Antioquía de Pisidia, afirmando que Cristo no conoció la corrupción (Act 13, 34-37).

Respecto al discurso de Pedro, es importante señalar, al igual que ocurre en el sermón de Pablo, que no es el sepulcro vacío de Jesús el que es interpretado a la luz del salmo 16, sino más bien al revés: es el salmo 16 el que resulta iluminado por la ausencia del cadáver de Jesús. Es el hallazgo del sepulcro vacío lo que ha permitido captar el sentido pleno de dicho salmo. Sin él habría quedado indescifrable.

La identidad del sepultado y del resucitado salta también a la vista en la confesión de fe de 1 Cor 15, 3-5:

«Porque os transmití lo que a mi vez recibí:
— que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras
— que fue sepultado

25. Cfr. *La resurrección de Jesús y la historia*... 34 ss; *Cristología fundamental*, 329 ss.

— que ha resucitado al tercer día según las Escrituras
— que se apareció a Cefás y luego a los doce...»

Es claro que en este texto se afirma una identidad entre el sepultado y el resucitado. Dice así Ramsey: «Muerto, enterrado, resucitado: si estas palabras no significan que lo que fue enterrado, eso mismo resucitó, entonces esas palabras tienen un sentido muy extraño. ¿De qué serviría mencionar el entierro? A falta de un argumento más poderoso para mostrar que Pablo quería decir otra cosa y usaba las palabras de un modo antinatural, esta frase debe referirse a la resurrección del cuerpo [26].»

Lo anota también Kremer: la mención de la sepultura en 1 Cor 15, 4 inmediatamente antes de la expresión «ha resucitado» indica el lazo entre la sepultura y la resurrección. «Resurrección presupone aquí abiertamente el abandono de la tumba [27]». Si no se cita el hallazgo del sepulcro vacío por las mujeres es porque éstas no son testigos oficiales [28]. El testimonio de las mujeres no tenía valor alguno, recuerda Kremer [29], de ahí que no aparezca en este credo primitivo y oficial de la Iglesia.

Mussner, por su lado, anota que llama la atención que los cuatro miembros de la parádosis (entrega de fe), que tienen a Cristo como sujeto, vayan precedidos de otros tantos *oti* (que), cuando desde el punto de vista gramatical bastaba con uno [30]. Con ello, se quiere comunicar cuatro importantes noticias sobre Cristo. Asimismo, el reiterativo *kai*, que enlaza cada miembro, quiere expresar cuatro etapas del misterio salvífico de Cristo. Con ello queda ratificado que una resurrección que viene detrás de una sepultura dice estrecha relación con ésta y presupone, por tanto, el sepulcro vacío [31].

---

26. A. M. Ramsey, *La resurrección de Cristo...* 64.
27. J. Kremer en: E. Dhanis, *Resurrexit...* 143-144; A. Diez Macho, op. cit., 270.
28. J. Danielou, op. cit., 13.
29. J. Kremer, op. cit., 142.
30. F. Mussner, op. cit., 58.
31. Carece por tanto de fundamento la interpretación que presenta Léon Dufour (op. cit., 48 ss.), el cual a propósito de la parádosis dice que sólo el primer y tercer miembros de la misma (murió y resucitó) tienen verdadero sentido histórico, mientras que el segundo miembro (fue sepultado) viene a ser una corroboración de la primera frase (murió) en el sentido de que la muerte fue definitiva, y la cuarta (se apareció) viene a ser una corroboración de la tercera (resucitó).

Hay que decir, por tanto, que el hallazgo del sepulcro vacío significa que resucitó con su cuerpo sepultado. Por supuesto que el hallazgo del sepulcro vacío no bastaba definitivamente para confirmar la fe de los discípulos. Como tal, es una huella negativa que necesita de la huella positiva de las apariciones. Los apóstoles no creyeron por el sepulcro vacío fundamentalmente sino por las apariciones, pero no creyeron *sin* el sepulcro vacío. El hallazgo del sepulcro vacío era una condición indispensable para ellos, de modo que, de haber hallado el cadáver de Jesús en el sepulcro, no habrían creído. Lo dice así Léon Dufour: «si hubieran encontrado el cadáver en el sepulcro, no habrían podido admitir la resurrección ni anunciarla a sus contemporáneos. Por tanto, la hipótesis del esqueleto hallado en el sepulcro, además de estar desprovista de fundamento histórico, contradice los datos del texto y entorpece su lectura [32].» Lo confiesa así Léon Dufour porque recuerda que, desde dos siglos antes de Cristo, los judíos entienden la implicación del cadáver como elemento necesario de la resurrección.

B) Apariciones

No tenemos tiempo aquí de estudiar exegéticamente los relatos de las apariciones de Jesús, pues ya la hemos realizado en otro lugar [33]. Sólo queremos ahora señalar el carácter objetivo de las mismas, acudiendo a lo que dicen los textos y a la filología.

El Verbo que frecuentemente se usa para decir que Jesús se apareció es *orthé*, aoristo pasivo de *oráo*, cuya traducción es: «se dejó ver». Es cierto que el verbo *oráo* por sí solo puede referirse tanto a un ver sensible como a una visión intelectual, pero hay que recordar que por el contexto se trata aquí de un dejarse ver visible, ya que en 1 Cor 15, 3-8 se refiere hasta cuatro veces a Jesús en un contexto de continuidad corpórea: murió, fue sepultado, resucitó.

Se ve clara la intención de Léon Dufour de quitar contenido a la sepultura y a las apariciones en pro de una resurrección entendida como glorificación de Cristo al margen del cadáver. Pero el hecho es que los cuatro *oti* (que) de la parádosis introducen cuatro contenidos históricos (cfr. E. Dhanis, *La résurrection de Jésus et l'historire. Un mystére éclairante en: Resurrexit*... 563).

32. X. Léon Dufour, op. cit., 319., nota 43.

33. J. A. Sayés, *La resurrección de Jesús*, 54 ss.; *Cristología fundamental*, 351 ss.

Pero es el caso que, junto al verbo mencionado, se usan otros que no dejan lugar a dudas. Así por ejemplo Act 10, 40 dice *enfané genésthai* que literalmente podemos traducir por «manifestarse sensiblemente». La raíz es *faino* que significa mostrar, enseñar, hacer visible y este sentido objetivo de la manifestación queda resaltado cuando a continuación en el v. 41, se dice: «nosotros que con él comimos y bebimos después de haber resucitado de entre los muertos». Lucas, por su parte, cuando dice que Jesús desapareció a los ojos de los de Emaús, usa la forma *afantos egéneto* que literalmente significa «se hizo invisible.»

Una raíz semejante a *faino* es la del verbo *faneroo*. Marcos utiliza el aoristo pasivo de *faneroo* (Mc 16, 9) que significa también manifestar o hacer visible. Este verbo *faneroo* lo usa también, Juan en Jn 21, 1 y 21, 14). Este último texto dice así: «Esta fue ya la tercera vez que se manifestó (*efanerothe*) Jesús a los discípulos después de resucitar de entre los muertos.»

Aparte de esto, tenemos otras expresiones que claramente nos hablan de visión objetiva. Así por ejemplo en Act 1, 3 encontramos: «A estos mismos, después de su pasión, se les presentó dándoles muchas pruebas de que vivía». El verbo empleado es *parestesen* que en sentido transitivo significa presentar, poner ante los ojos [34]. Además se emplean las formas «se puso en medio de ellos» (esté en méso autón [Lc 24, 36; Jn 20, 19-26]), salió al encuentro (*hypéntesen, aoristo de hypantao*: Mt 28, 9). Jn 21, 4 emplea por su parte el aoristo de *hístemi* al decir que «se puso» Jesús en la ribera. Asimismo se dice de Magdalena que vio a Jesús con el verbo *theorein* que significa «mirar o contemplar.»

Finalmente en el ambiente de los discípulos se conoce el tipo de visión subjetiva que nada tiene que ver con el tipo de apariciones de Jesús que narran los evangelios. Así, por ejemplo, en Mc 16, 49 se habla de «un fantasma», en Lc 24, 37 de «un espíritu». Es decir, saben distinguir una visión objetiva de lo que es «un espíritu». Hay un término griego que expresa la visión interna tanto diurna como, sobre todo, nocturna que es de *hórama*. Cuando Pedro se ve libre de la cárcel dice que no sabía que era verdad (*alethés*), sino que le parecía una visión (*hórama*), es decir, un sueño, pues tiene lugar mientras dormía aquella noche (Act 12, 9). A este respecto dice M. Guerra que *alethés* en

34. F. Mussner, op. cit., 66.

su significado de verdadero, en cuanto opuesto a aparente o vano, de real, tanto en este texto como en el griego extrabíblico, recuerda sin duda el *óntōs* (realmente) de la noticia de los once a los de Emaús: «Realmente ha resucitado el Señor, pues (valor explicativo del *kaí*) ha sido visto por Simón» [35]. «Estos dos términos, dice Guerra, aluden a algo objetivo, real, percibido por los sentidos, en ambos casos por los de Simón Pedro.»

Este mismo término de *hórama* designa la visión del varón macedónico que tuvo Pedro por la noche (Act 18, 9 ss). Una visión diurna de este tipo fue la tenida por san Pedro, cuando, estando en oración, vio en éxtasis un *hórama* (Act 11, 5.10.17.19).

Pues bien, a las apariciones de los evangelios nunca se les designa con el término de *hórama* [36]. Por su parte afirma M. Guerra: «Ninguno de estos dos significados de *hórama* = visión interior, no perceptible por los sentidos, nocturna o diurna, concierne, según los relatos neotestamentarios, a las "apariciones" de Cristo resucitado o de su "visión" por parte de los apóstoles. Tal vez por eso, aunque a veces significa algo existente fuera del sujeto vidente, ni una sola vez son llamadas *hórama* las de Cristo resucitado. Los discípulos no ven al Señor resucitado ni en sueños (*hórama* nocturno) ni en estado de vigilia y lucidez, pero fuera de sí, en éxtasis (*hórama* diurno) [37].»

Entre las visiones de Pablo encontramos también una cristofanía (Act 22, 17-21); pero la describe como un arrebato de éxtasis y no la coloca de ningún modo en la lista de las apariciones de 1 Cor 15, en la que, sin embargo, incluye la de Damasco. Pablo no llama éxtasis a la aparición de Damasco [38]. Es significativo también que en 2 Cor 12, 1 se excusa de hablar de sus "visiones", mientras que de la de Damasco habla sin excusa alguna (1 Cor 9, 1; 15, 8; Gal 1, 25 ss). Como dice Schlier, las visiones de Pablo no son fundamentos del kerigma. Sólo la de Damasco lo fundamenta [39]. Esta distinción tan marcada en Pablo entre la visión de Damasco y las otras nos hace conscientes de que la de Damasco no puede ser calificada de "visión psicológica", dice

35. M. Guerra, op. cit., 65.
36. F. Mussner, op. cit., 65.
37. M. Guerra, op. cit., 430.
38. F. Mussner, op. cit., 65.
39. H. Schlier, op. cit., 33-34.

Schlier [40]. Por la visión de Damasco ha sido constituido Pablo apóstol y por ella se presenta como testigo de la resurrección de Cristo (1 Cor 15, 8), aunque la posponga a las apariciones concedidas a los apóstoles.

Así pues, los apostoles son testigos de un encuentro con Cristo. Los testigos se encuentran en las apariciones con Cristo resucitado, y en este encuentro ven ellos la realidad pascual que luego anuncian en el kerigma. El "mostrarse" del resucitado era aquí lo decisivo. El "eon" presente y el futuro escatológico se hacen presentes en el encuentro de los testigos con el Kyrios [41].»

Asimismo es preciso recordar que la voz griega *mártyr* tiene un significado muy concreto y específico. Feuillet recuerda que la palabra testigo (*mártyr*), antes de tener el sentido activo de garante, tiene el sentido pasivo de espectador o auditor [42]. M. Guerra afirma a este propósito: «Es sabido que el significado básico del término griego *mártyr*, pl. *mártyres*, es un sentido pasivo de espectador o auditor de algo que se hace o dice fuera de él. Lo interno, lo imaginario, sentido o presentido no es competencia del *mártyr* ni objeto de *martyría* = "testimonio". Antes del significado activo de garante o fiador de un suceso en un proceso judicial o fuera del mismo está el sentido pasivo; para dar testimonio de algo es preciso haber visto, oído antes, a no ser que se quiera dar validez, crédito, a un testigo falso con malicia o sin ella, a quien testimonia algo imaginado por él o por otros [43].»

En este sentido vemos que los discípulos dicen ante el Sanedrín: «nosotros no podemos callar lo que hemos visto y oído» (Act 4, 20). Los apóstoles dan testimonio ciertamente con este sentido judicial: frente a la sentencia que condenó a Jesús a muerte, ellos son testigos de que dicha sentencia ha sido rota por la resurrección.

Conclusión. A la resurrección de Cristo, metahistórica de suyo, llegan los apóstoles mediante la constatación de las huellas históricas dejadas por Cristo: sepulcro vacío y apariciones. No se trata de una fe fideísta, sino de una fe apoyada en una constatación. No es este el mo-

---

40. *Ibíd.*, 33-34.
41. F. Mussner, op. cit., 68.
42. A. Feuillet, *Le apparizioni di Cristo risorto furono puramente interiori?* Osser., Rm 12, 3, 1972, p. 2.
43. M. Guerra, op. cit., 442.

mento de probar la historicidad de estos relatos mediante un estudio histórico-crítico [44]; por ahora nos basta con constatar que la resurrección de Cristo implica la asunción de su cadáver sepultado.

IV. LA RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS

El realismo corporal, de acuerdo con la resurrección de Cristo, es esencial al concepto de resurrección de los muertos. El cristianismo aporta como específico la resurrección corporal, de modo que la salvación se completa en el cuerpo: «nosotros, que tenemos las primicias del espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (Rm 8, 23). Por ello hizo Pablo el ridículo en Atenas ante un pueblo que, como el griego, podía oír hablar de inmortalidad del alma, pero no de resurrección de los cuerpos (Act 17, 31-33). Jesús mismo tuvo que defender la doctrina de la resurrección frente a los saduceos (Mt 22, 23-33).

En la polémica contra el cristianismo, decía Agustín, nada fue más atacado que la doctrina cristiana de la resurrección de los cuerpos. Como recuerda Ratzinger, éste es el verdadero escándalo que presenta el cristianismo, pero la mentalidad platonizante con la que tuvo que enfrentarse el cristianismo, era la misma mentalidad que, en el docetismo, negaba que el Hijo de Dios se hubiera hecho carne (Jn 1, 14), hasta el punto que el anticristo es, según san Juan, el que niega a Jesús como Mesías venido en la carne (2 Jn 7).

No es, por tanto, casual que las modernas antropologías que tanto insisten en el valor del cuerpo, en realidad dejen al cuerpo en el sepulcro, vencido por la muerte, y defiendan, más bien, como reconoce Ratzinger, la idea de la inmortalidad del alma, que eso es, en el fondo, la sustentación de un yo personal que persiste tras la muerte.

Pues bien, si el cristianismo defiende la resurrección de los muertos es en virtud de la resurrección de Cristo, que es su causa y paradigma, pues es él el que transfigurará nuestro cuerpo de baja condición conformándolo con su cuerpo glorioso (Flp 3, 21). Es en 1 Cor 15 donde Pablo explica la realidad de nuestra resurrección en Cristo.

---

44. J. A. Sayés, *La resurrección de Jesús y la historia*... 74 ss.; *Cristología fundamental*, 372 ss.

En 1 Cor 15, 35 se pregunta san Pablo: ¿cómo resucitan los muertos? Algunos han pensado que la respuesta se encontraría en el v. 50: «Esto digo, hermanos: que la carne y la sangre no puede heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorruptibilidad». Esta sería la clave de interpretación. Pero si así fuera, observa Pozo [45], no existiría paralelismo entre la resurrección de Cristo y la nuestra, contra lo que anuncia 1 Cor 15, 49.

Además, un versículo, cuya construcción gramatical es puramente negativa, no puede ser clave de interpretación sino en cuanto que traza una mera línea divisoria infranqueable. Pero nada más. En realidad, observa Pozo [46], deja en pie todo el problema de la explicación positiva de la respuesta de Pablo. Y Pablo no se ha limitado a trazar esa pura línea negativa, como es claro si atendemos al versículo inmediatamente anterior (v. 49) o a los versículos inmediatamente siguientes al 50.

Pablo desarrolla en los versículos siguientes la idea de la continuidad corpórea, conjugada con la de transformación. Ello significa no el abandono definitivo del cuerpo en la muerte, sino que ese mismo cuerpo se torna, de nuevo, transformado en la resurrección: «Es necesario que esto corruptible se vista de incorruptibilidad, y que esto mortal se vista de inmortalidad. Y cuando esto corruptible se revista de incorruptibilidad y esto moral se revista de inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra de la Escritura» (v. 53 ss).

Cuatro veces en dos versículos aparece, observa Pozo, el demostrativo *touto* tan significativo de identidad.

La idea de la transformación de este cuerpo la había expresado Pablo al hablar de que, en la parusía, no todos moriremos, pero todos sermos transformados: «los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados» (51 ss.) Hay, pues, en Pablo una contraposión entre *soma psichikon y soma neumatikon*: un mismo cuerpo configurado por el principio natural de la psiché y conformado en el más allá por el principio sobrenatural del pneuma. La imagen de la semilla que san Pablo aduce para explicar esto es ilustrativa de la permanencia de una identidad corporal en medio de la profunda transformación (1 Cor 15, 36 ss). Entre el cuerpo terrestre y el resucitado media ciertamente una profunda transformación, sin duda, pero es ese cuerpo mortal y corrup-

45. C. Pozo, op. cit., 279.
46. *Ibid.*, 280.

tible (touto) el sujeto de dicha transformación. No es la persona el sujeto transformado, sino el cuerpo (este cuerpo: touto).

En todo caso, lo decisivo es que la transformación que experimentamos en nuestra resurreción tiene como paradigma la resurrección corporal de Cristo. Y como dice Cristo en Jn 5, 28, resucitan los que están en los sepulcros. La diferencia con la resurrección de Cristo estriba en que él, como primicias, ha resucitado ya; mientras que los hombres resucitaremos al final de la historia (v. 23). Este es un dato de una importancia capital en la doctrina de Pablo, como veremos más adelante.

Este es el realismo de la fe cristiana, aquel realismo que hacía decir a san Ireneo: «Que nos digan los que afirman lo contrario, es decir, los que contradicen a su salvación: ¿en qué cuerpo resucitará la hija muerta del gran sacerdote, y el hijo de la viuda al que llevaban muerto cerca de la puerta de la ciudad, y Lázaro que había estado ya en la tumba cuatro días? Evidentemente, en aquellos mismos cuerpos en que habían muerto; porque, si no hubiera sido en aquellos mismos, no hubieran sido ya estos muertos los mismos que resucitaron [47].»

Por ello, la fe de la Iglesia ha mantenido esta continuidad básica, esa identidad entre el cuerpo sepultado y el resucitado. Dice la Fides Damasi: «Creemos que el último día hemos de ser resucitados por él en esa misma carne en que ahora vivimos» (D 70). La profesión de fe de León IX: «Creo también en la verdadera resurrección de la misma carne que ahora llevo» (D 684). La profesión de fe prescrita a los valdenses: «Creemos en la resurrección de esta carne que llevamos y no de otra» (D 797). Y el concilio Lateranense IV: «Todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora tienen» (D 801).

En tiempos recientes la Congregación para la doctrina de la fe ha salido al paso con una carta dirigida a la del Culto divino [48] en la que exhorta a la recuperación de la fórmula del símbolo apostólico: «resurrección de la carne» (que no se ha de olvidar en beneficio de la fórmula «resurrección de los muertos»). La fórmula resurrección «de la carne» es más explícita en la implicación de la real corporeidad de la resurrección.

---

47. *Adv. Haer.*, 5, 13, 1; PG 7, 1156.
48. *Notitiae. Sacra Congregatio pro sacramentis et cultu divino. Sectio por cultu divino* 20 (1984) 180-181.

Finalmente la Iglesia ha mantenido siempre desde el principio y sin interrupción que la resurrección de los cuerpos tendrá lugar al final de la historia. Así lo afirman textos clave de la Sagrada Escritura como 1 Cor 15, 23; 1 Tes 4, 16; Jn 6, 54 y toda la fe de la Iglesia desde el símbolo *Quicumque* hasta el *Credo del pueblo de Dios*. Este es un dato de capital importancia.

Conclusión. Con la doctrina de la Iglesia se impone pues la aserción de que nuestros cuerpos sepultados, a imagen y semejanza del cuerpo sepultado de Cristo, resucitarán al final de la historia.

Por supuesto que esto no significa que se dé una identidad material entre nuestro cuerpo actual y el resucitado. Nuestro cuerpo glorioso no estará ya sometido a las limitaciones de la física ni al imperio del sufrimiento o la muerte. En sus dimensiones físicas sufrirá una profunda transformación. No tenemos otra forma de imaginarlo que acudir a la realidad del cuerpo resucitado de Cristo.

Ahora bien, como en el caso de Cristo, es preciso mantener una identidad básica o sustancial entre nuestro cuerpo actual y el transformado en gloria. El cuerpo de Cristo nacido de María, muerto, sepultado y resucitado y presente en la Eucaristía mantiene una identidad sustancial, aun cuando su manifestación externa sea diferente. Negarlo sería tanto como decir que en la Eucaristía está otro cuerpo distinto del que nació de María. Y aquí vale, como en tantos casos de la fe y de la teología, la fe en María como clave de interpretación: si el cuerpo que está en la Eucaristía no es el cuerpo que nació de María, no es entonces el cuerpo de Cristo [49]. Hay, pues una identidad sustancial.

---

49 El problema de la identidad del cuerpo histórico de Cristo y el que está presente en la Eucaristía se planteó de forma crucial en el siglo IX entre Pascasio Radberto y Ratramno (cfr. J. A. Sayés, *El misterio eucarístico* (BAC Madrid 1986) 156 ss.), pero ya la tradición había afirmado tal identidad: el cuerpo que nació de María, el que pendió en la cruz, el que resucitó, es el mismo que está presente en la Eucaristía (Ignacio de Antioquía, Justino, Ireneo, Crisóstomo, Ambrosio y Agustín así lo habían afirmado entre otros), por lo que ganó la tesis de la identidad defendida por Pascasio Radberto. Ratramno que entendía como verdad la verdad sensible, al no percibir ciertamente a Cristo en la Eucaristía, negó que fuese el cuerpo nacido de María. Se impuso por ello la tesis de entender que es sustancialmente el mismo cuerpo, si bien cambia la figura del mismo.

Afirmar, por otro lado, que el cuerpo con el que resucitamos no mantiene relación alguna con el actual significaría decir que el cuerpo con el que hemos luchado, con el que hemos vivido en gracia, ha sucumbido a la muerte y no ha participado de la victoria de Cristo sobre ella. La resurrección de Cristo habría sido impotente en este sentido. No olvidemos, por otra parte, que la Iglesia ha mantenido las reliquias de los mártires no sólo para la veneración, sino con la esperanza de la resurrección [50].

Ciertamente nadie pretende negar las dificultades que entraña el misterio de la resurrección de nuestros cuerpos, si bien es confortante saber que esas mismas dificultades fueron ya presentadas por los paganos a los Padres de la Iglesia, y es bueno conocer el tipo de respuesta que daban a pesar del carácter misterioso del problema. Esto era lo que respondían los Padres [51]:

— Dios, que creó al hombre de la nada, tiene poder para resucitarlo. Él sabe cómo y de dónde resucitarlo.
— Apelan a los milagros de Cristo que superaba las leyes de la naturaleza.
— Recurren a imágenes como la de la semilla, expuesta por san Pablo y que siempre resulta esclarecedora, pues hace ver la continuidad y la transformación de nuestros cuerpos.

V. ESCATOLOGÍA DE LAS ALMAS

A) La historia del dogma

Creemos que pedagógica y teológicamente es mucho más adecuado plantear el problema de la escatología de las almas a partir de la verdad inconcusa de la resurrección de los cuerpos al final de la historia. Muchas veces se acude a textos bíblicos o de la tradición de la Iglesia buscando en ellos una filosofía del alma inmortal y una antropología ampliamente desarrollada, que frecuentemente no se encuentra. En cambio, es mucho más claro caer en la cuenta de que, si la Iglesia mantiene la escatología de las almas, es porque sabe que la escatología de los cuerpos tendrá lugar al final de la historia. Dicho de otro modo, la escatología de las almas (escatología intermedia) se impone con ma-

50. J. Ratzinger, *Auferstehung*: Lex. Theol., Kirch. I, 1053.
51. Cfr. C. Pozo, op. cit., 355 ss.

yor evidencia cuando se la entiende como conclusión del dato de fe de que nuestros cuerpos resucitan al final de la historia. Nunca la Iglesia o la Biblia han pensado que se resucite con una corporalidad diferente de la que va al sepulcro y en el momento de la muerte. La fe de la Iglesia habla de una resurrección final de nuestros cuerpos, los que ahora tenemos. Ello implica, por lo tanto, la escatología intermedia de un elemento espiritual y no corporal. A modo de ejemplo, es mucho más teológico concluir que los hombres, tras la muerte, no resucitan corporalmente en ese momento, partiendo del privilegio de María, presente en el cielo en cuerpo y alma, que haciendo toda una ontología del alma separada.

En este sentido la bula de Benedicto XII que defiende la escatología de las almas separadas inmediatamente después de la muerte, lo hace con toda la tradición, partiendo de la fe de que la resurrección de los cuerpos tiene lugar al final de la historia.

Es sabido que se ha defendido la tesis de que la bula de Benedicto XII define simplemente, contra la posición mantenida por Juan XXII, que la bienaventuranza del hombre comienza inmediatamente después de la muerte [52]. Esta doctrina estaría expresada en los esquemas de la cultura de aquel tiempo (concepción del alma separada tras la muerte), pero eso no sería objeto de definición.

Pozo ha contestado a esto que «el papa Benedicto XII afirma en ella mucho más que lo estrictamente necesario para una mera refutación negativa (en conceptos de la época) de la posición de Juan XXIII sobre la dilación de la visión beatífica. Así, p. e., desarrolla el concepto de juicio universal del mundo para los hombres ya resucitados, y contrapone este estado al estado previo de la escatología de las almas [53].»

Esta aclaración de Pozo nos parece certera, pero pensamos que lo que decide definitivamente si el tema del alma separada es un esquema representativo o no, es que es conclusión del dato de fe de que la resurrección de los cuerpos tiene lugar al final de la historia. Con otras palabras, para el papa Benedicto XII la afirmación de la escatología del alma separada es mucho más que un esquema representativo, pues

52. Cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*... 301.

53. C. Pozo, op cit., 289. También Ratzinger afirma que este estadio del alma separada ha sido definido por el Papa (cfr. *Benedictus Deus*: Lex. Theol. Kirch. 2, 171).

es una deducción del dato de fe de la resurrección de los cuerpos al final de la historia, y como tal, la asume en la definición. Es algo que se puede decir no sólo de esta Bula sino de la tradición toda de la Iglesia.

Digamos también, a propósito del latenanense V (1513), que definió la inmortalidad del alma individual contra la sentencia de los averroistas que defendían sólo la inmortalidad del alma común y separada de los hombres, y que ciertamente el concilio en este momento no pretende hablar del tema del alma separada y prescinde incluso de la cuestión de la demostrabilidad racional del alma espiritual e inmortal. Ahora bien, se tergiversa el pensamiento del concilio cuando se afirma que esa inmortalidad se refiere a la persona y no a una parte del hombre, el alma (aun cuando el concilio presente el alma como forma del cuerpo) [54]. La tradición de la Iglesia había mantenido siempre la inmortalidad del alma, nunca del cuerpo ni del conjunto corpóreo-espiritual. Santo Tomás, por otro lado, había abierto para este tiempo la posibilidad filosófica de la subsistencia del alma separada. Dicho de otro modo, en el concilio nadie piensa que la inmortalidad es una cualidad de la unidad corpóreo-espiritual del hombre, sino sólo del alma.

La inmortalidad la ha enseñado la Iglesia siempre referida al alma como lo hace el Vaticano II (GS 14) afirmando incluso que es irreductible a la materia (GS 18). No es de extrañar por ello que el *Credo del Pueblo de Dios*, recogiendo la tradición de la Iglesia, enseñe la escatología del alma separada. El papa enseña la existencia en cada hombre de un alma espiritual e inmortal [55] y dice así a continuación: «Creemos que las almas de todos aquellos que han muerto en la gracia de Cristo (tanto las que han de ser purificadas por el fuego del purgatorio como aquellas que, separadas del cuerpo (como la del buen ladrón), son recibidas inmediatamente por Jesús en el paraíso) constituyen el pueblo de Dios después de la muerte que será destruida totalmente el día de la resurrección [56].»

Se puede comprobar aquí perfectamente que la afirmación de la escatología del alma separada va indisolublemente unida a la afirmación de la victoria sobre la muerte el día de la resurrección.

---

54. Cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión*, 327-328.
55. *Credo del pueblo de Dios*, nº 8.
56. *Ibíd.*, 28.

Ha habido también otras manifestaciones sobre el tema en el mismo sentido por parte del Magisterio de Pablo VI [57].

B) El tema bíblico

Se ha recordado muy frecuentemente que la antropología bíblica es una antropología unitaria que no permite pensar en la existencia de un alma separada. En efecto, en el mundo hebreo existen los términos *basar* y *nefes*, los cuales no correponden a dos partes distintas (cuerpo-alma). *Basar* es toda la persona humana en su dimensión de debilidad y *nefes* es toda la persona humana en su dimensión viviente.

Pero es el caso que, en el mundo bíblico, lo decisivo no es la terminología antropológica de *basar* y *nefes*, sino los contenidos teológicos de la fe que suponen ciertamente una dualidad en el hombre. De nuevo aparece aquí la metodología que usábamos anteriormente. Se puede comprobar también en el mundo bíblico que la resurrección del cadáver sepultado al final de la historia implica la existencia de una escatología después de la muerte de un elemento espiritual y no corporal, se llame como se llame.

La resurrección del cadáver. En efecto, como el mismo Léon Dufour reconoce, en la mentalidad judía desde dos siglos antes de Cristo no cabe pensar en la resurrección sin implicar el cadáver [58].

C. Pozo hizo un estudio de la antropología veterotestamentaria en el symposium sobre la resurrección (Roma 1970) y aportó los textos en los que la resurrección aparece claramente no sólo como una vuelta de los *refaim* a la vida, sino como asunción del cadáver del sepulcro.

Hay un núcleo personal que son los *refaim* y que permanece, aunque con una existencia disminuida, en el *sheol*, mientras que el cadáver queda en el sepulcro. Pues bien, hay textos que hacen referencia a la vuelta a la vida de los *refaim* como Dan 12, 1, pero la evolución tiende a incluir el cadáver también en dicha vuelta. Así por ejemplo Is 26, 19 es un texto de este tipo. Aunque se discuste si es un pasaje que se refiera a una resurrección personal o, metafóricamente, a la resurrección nacional, no podemos olvidar que los textos que se refieren a una resurrección nacional la describen con los rasgos que más tarde

57. Alocución al Congr. Tomis. Inter. (12-9-1970): AAS 62 (1970) 607.
58. X. Léon Dufour, op. cit., nota 43.

caracterizan a la resurreción personal [59]. El caso es que el texto se refiere no sólo a los *refaim* sino a los cadáveres (*nebeletan*) que quedan en el sepulcro:

«Todos los muertos vivirán, los cadáveres (*nebeletan*) se levantarán; despertáos y exultad los habitantes del polvo, porque tu rocío es rocío de luces y la tierra echará fuera los *refaim*» (Is 26, 19).

Ez 37, 1-4 no carece de interés aunque se refiera también a una resurrección nacional. Aunque la rehabilitación de los huesos (v. 11) se refiere a lo que queda de Israel, no debe extrañar, recuerda Pozo [60], que lo que quede en adelante del hombre será cobrado en la resurrección personal. En concreto 2 Mac 7, 11 habla ya claramente de la continuidad personal: «Del cielo tengo estos miembros; por amor de tus leyes los desdeño, esperando recibirlos otra vez de Él». Lo mismo vemos en 1 Mac 14, 46: «Allí (Razias) completamente exangüe, se arrancó las entrañas, las arrojó con ambas manos contra la tropa, invocando al Señor de la vida y del espíritu, para que un día se las devolviera de nuevo. Y de esta manera murió.»

Israel llegó a la idea de la resurrección corporal del cadáver, como bien dice Mussner, reflexionando sobre el hecho de que Dios es el Señor de la vida y de la muerte, de tal modo que en el judaísmo tardío y en tiempos de Jesús la fe en la resurrección escatológica de los muertos se había convertido en patrimonio común de los israelitas [61]. Incluso a la luz de la creencia en la resurrección del judaísmo tardío se releyeron los textos antiguos que sólo de un modo oscuro expresaban tal esperanza. Mussner, tras el estudio que presenta de la resurrección en el Antiguo Testamento, escribe: «En el judaísmo tardío no se concibe ciertamente el estar con Yahvé de un modo definitivo, si no es contando con la resurrección de entre los muertos, perteneciendo como pertenece el cuerpo a la esencia del hombre [62].»

También Díez Macho llega a una conclusión parecida después de su estudio: «Es indudable que los judíos entendían por resurrección un hecho que afectaba radicalmente a lo que nosotros entendemos por

59. C. Pozo, *Problemática de la teología católica* en: *Resurrexit. Actes*, 501.
60. *Ibíd.*, 502.
61. F. Mussner, op. cit., 43.
62. *Ibíd.*, 45.

«cuerpo», pues hablan de cuerpos devueltos por la tierra, pedidos al sepulcro, a las fieras... Mt 27, 22 expresamente dice que «los sepulcros se abrieron y muchos cuerpos de los santos que descansaban resucitaron y saliendo de los sepulcros (después de la resurrección de Cristo) entraron en la ciudad y se aparecieron a muchos [63].»

Con la mentalidad del judaísmo tardío no se concibe una salida del *Sheol* que no sea también una salida del sepulcro[64], por lo cual Ramsey reconoce que los apóstoles no habrían creído en la resurrección de Cristo, si hubieran encontrado su cuerpo corrupto [65].

Y es que el problema de la «antropología judía» no se puede dirimir sobre la mera base del significado de términos como *basar y nefes* que, como sabemos, significan no dos partes distintas del cuerpo humano, sino todo el hombre en cuanto experimentable (*basar*) y todo el hombre en cuanto viviente (*nefes*). Ahora bien, más allá de esta terminología, no necesariamente perfecta pues el pueblo hebreo no tiene una conceptualización desarrollada en campo metafísico, se da una concepción teológica sobre la resurrección que, en el fondo, es más importante para conocer la antropología hebrea. De la terminología antropológica hebrea, dice Pozo que «no es un dato primariamente teológico, aunque consignado en la Escritura. Mucho más directamente teológica es la doctrina sobre el más allá. Y pienso que fue la progresiva revelación de un mensaje sobre el más allá, lo que impulsó e hizo evolucionar las concepciones antropológicas hebreas. Con ello quiero decir que no fue el estudio del hombre lo que determinó los límites de la escatología bíblica, sino ésta la que obligó a una más profunda visión teológica del hombre [66].»

Así pues, el mismo Léon Dufour lo reconoce, en la tardía mentalidad judía no habrían creído en la resurrección de Jesús de haber encontrado su cadáver en el sepulcro. ¿Por qué? La respuesta es lógica: porque para ellos la resurrección afectaba al cadáver (*nebeletan*). Por ello podemos decir con Mussner que «en sí mismo el sepulcro vacío comprende la identidad del cuerpo del crucificado y del resucitado. En

63. A. Diez Macho, op. cit., 252.
64. M. Gonzalez Gil, *Cristo, misterio de Dios* II (Madrid 1976) 310.
65. A. M. Ramsey, op. cit., 81.
66. C. Pozo, *Ibíd.*, 496.

realidad la transfiguración del cuerpo de Jesús no es sino una situación cualitativa que presupone la identidad de un mismo cuerpo [67].»

El alma en los salmos místicos [68]. En los llamados salmos místicos (16; 49; 73) se da una evolución hacia el concepto de alma separada después de la muerte y presente en el sheol.

El salmo 49, 16 dice así: «Pero Dios rescatará mi alma del sheol, puesto que me recogerá». El término que se utiliza es el de *nefes*, pero ahora *nefes* cobra un sentido de mayor sustantividad e individualidad. Mientras que el término *rafaim* hace referencia a un plural anónimo, aquí se habla de *mi alma*, acentuando la relación de intimidad con Dios.

Esto hace pensar, afirma Coppens, en la convicción que el autor bíblico tiene de la subsistencia del alma separada más allá de la muerte [69]. Pozo [70] ve en ello una evolución del término de *nefes* que, de ser usado en el mundo de la antropología de los vivos , pasa ahora a significar el alma que subsiste después de la muerte y viene a ser equivalente de *psiché*.

No obsta a ello el que, a veces, al alma en el sheol se le apliquen propiedades corpóreas, pues eso mismo ocurre en la primera reflexión griega sobre el alma que es calificada de inmortal, aun cuando no es todavía claramente espiritual. La reflexión filosófica sobre la espiritualidad del alma comienza fundamentalmente con Platón.

---

67. F. Mussner, op. cit., 125. Como señala Ghiberti, pecaría de docetismo el que considerase secundaria la dimensión corporal de la resurrección, anulando el sentido de la encarnación. El testimonio bíblico llega a señalar la continuidad entre el cuerpo crucificado y el resucitado. Además, la insistencia en la liberación de la corrupción y en la ausencia del cadáver en el sepulcro muestra la intención de afirmar la gloria precisamente de ese cuerpo que fue instrumento de la inmolación en la cruz (cfr. op. cit., 78-79).
68. C. Pozo, *Teología del más allá*, 214 ss; F. Asensio, *Trayectoria teológica de la vida en el Antiguo Testamento y su proyección en el Nuevo* (Madrid 1968); J. Coppens, *Het onsterfelijkheidsgeloof in het Psalmenboek* (Brussel 1957); M. Dahood, *Psalms* t. 1 (Garden City N. York 1966); H. Brandenburg, *Der Psalter*, t. 1 (Giessen Basel 1967); L. Jacquet, *Les Psaumes et le coeur de l'homme. Etude textuelle littéraire et doctrinale*, t. 1 (Gembloux 1975); A. Vaccari, *Antica e nuova interpretazione del salmo 16*: Bibl. 14 (1933) 417-420.
69. J. Coppens, *L'antropologie biblique* en *De homine. Studia hodiernae antropologiae. Acta VII Congresus tromistici Internationalis* vol 1 (Roma 1970) 217.
70. C. Pozo, *Teología del más allá*, 217.

Esta mayor sustancialidad e individualidad del alma permite, frente al anonimato de los *refaim*, entender que la suerte de los justos, después de la muerte, es diversa de la de los impíos.

Se subraya también en el salmo 16, 10: «pues no abandonarás mi alma en el sheol ni dejarás que tu siervo contemple la corrupción», subrayando a continuación la felicidad del alma con Dios. El justo es liberado ya del sheol y llevado junto a Dios, de modo que el sheol queda reservado ya para los impíos (cuando, en un primer momento, en el sheol habitaban unos y otros aunque a diferente nivel).

El salmo 16 introduce la esperanza en la resurrección corporal. El v 9: «mi cuerpo descansa en seguridad» es una alusión a la paz del sepulcro [71] y la frase «no permitirás que tu siervo contemple la corrupción» es una esperanza en la resurrección. Es una esperanza aún imprecisa, confiesa la Biblia de Jerusalén, pero que preludia la fe en la resurrección (Dan 12, 2; 2 Mc 7, 11). Las versiones traducen *fosa* por *corrupción* [72]. Que aquí se refiera a una resurrección del sepulcro parece incontrovertible por el hecho de que no se puede hablar propiamente de corrupción en el sheol. En el sheol hay una pervivencia, pero no sometida a la corrupción. De nuevo, pues, la esperanza de la resurrección del sepulcro implica que en el sheol hay un alma (identificable ahora con la *psiché*) con una mayor sustancialidad e individualidad.

El libro de la Sabiduría. De influjo helenístico, es testigo de la inmortalidad del alma. Quiere ser un libro de consuelo para los judíos piadosos, y sobre todo, para los perseguidos a causa de la fe. El consuelo consiste en que el piadoso, enseguida después de la muerte, no queda destruido, pues entra en posesión de la inmortalidad. El sujeto de esta inmortalidad es la psiché: «Pues las almas de los justos están en manos de Dios y no les tocará tormento alguno» (Sab 3, 1). Poco antes se ha hablado del juicio de las almas puras (Sab 2, 22). La suerte de los impíos, es caer en el sheol y permanecer en él (Sab 4, 19).

Es discutible a juicio de Pozo [73] si en el cap. 5, al hablar del juicio final, se supone la idea de la resurrección universal. Hay una tendencia a describir las almas con una plasticidad corporal. De todos modos,

el problema es secundario, pues una resurrección final es compatible con la inmortalidad de las almas.

En todo caso, afirma Pozo [74], hay en el libro una clara escatología de las almas que, en lugar de ser considerada como una novedad, habría que colocarla en conexión con la evolución del término de *nefes* en los salmos místicos.

Sin embargo, autores como Bückers [75], P. Hoffmann [76] y sobre todo Grelot [77] han defendido que el trasfondo ideológico del libro es judío. Ruiz de la Peña, por su parte [78], ha defendido que la inmortalidad que parece tener como sujeto al alma (Sab 2, 22; 3, 1) en realidad se refiere al hombre entero: Dios creó al hombre incorruptible (inmortalidad antelapsaria del hombre paradisíaco). En otras ocasiones (Sab 5, 15), son los justos el sujeto de la inmortalidad, no las almas de los justos. Por tanto habría que suponer que cuando se habla de las almas (Sab 3, 1) está suponiendo el término de *nefes*; término que se refiere a la entera persona. Esta es la opinión de Grelot [79]. Es sintomático, además, continúa Ruiz de la Peña, que en el texto no se hable nunca de la muerte como separación del cuerpo y de alma, tan inseparable del esquema *soma-psiché*.El silencio del autor en este punto es de suma importancia [80].

Pues bien, a las objecciones así formuladas se podría responder que el hombre, hecho incorruptible por Dios, se ha hecho corruptible por la muerte que ha entrado en el mundo por la envidia del diablo (Sab 2, 24); pero claramente se especifica que es el cuerpo el sujeto de la corruptibilidad (Sab 9, 15). No todo el hombre muere, por lo tanto, y las almas de los justos están en manos de Dios. Y este es el consuelo que ofrece el libro; no hay una destrucción completa del justo, (como piensan los impíos) de modo que sus almas gozan de Dios.

El que en algunas ocasiones se hable de los justos diciendo que reposan en la paz (Sab 3, 3) se explica por la intercambiabilidad de alma

---

74. *Ibid.*, 236.
75. H. Bückers, *Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und Bedeutung* (Münster 1938).
76. P. Hofmann, *Die Toten in Christus* (Münster 1966).
77. P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle* (Paris 1971) 163.
78. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* (Santander 1975) 365 ss.
79. P. Grelot, op. cit., 198.
80. J. L. Ruiz de la Peña, *Ibíd*, 357.

y persona en el sentido de continuidad de un sujeto que pervive [81]. Fácilmente nosotros llamamos justos a las almas que gozan de la bienaventuranza. Hay una intercambiabilidad natural.

Por ello, si se afirma claramente que la muerte ha afectado al cuerpo (el cuerpo es lo corruptible: Sab 9, 15) se está hablando implícitamente de la muerte como separacción de cuerpo y alma. Por esto no parece adecuado decir que es el concepto de *nefes* el que aquí subyace, dado que no puede significar a todo el hombre, puesto que éste ha experimentado la muerte y la corrupción de su cuerpo.

Mt 10, 28. El texto de Mt 10, 28 dice así: «No temáis a los que matan el cuerpo, pero no puedan matar el alma (Psiché), temed más bien al que puede echar cuerpo y alma a la gehenna.»

G. Dautzenberg ha demostrado que aquí el término *psiché* hay que tomarlo por *alma* y no por *vida* [82]. El cuerpo puede ser matado, pero el alma no, lo cual corresponde a la dualidad cuerpo-alma. Decir por ello que aquí alma significa la persona entera no puede mantenerse, toda vez que va unido a cuerpo, como partes que se distinguen y contraponen [83].

San Pablo. Recojamos de san Pablo un par de textos: Flp 1, 20-24 y 2 Cor 5, 1-10.

Flp 1, 20-24 dice así: «...y espero que en modo alguno seré confundido; antes más bien con plena seguridad, ahora como siempre, Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte, pues para mí la vida es Cristo, y la muerte una ganancia. Pero si el vivir en la carne significa para mi trabajo fecundo, no se qué escoger... Me siento apremiado por las dos partes: por una parte, deseo partir y estar con Cristo, lo cual ciertamente es con mucho lo mejor; mas, por otra parte, quedarme en la carne es más necesario para vosotros. Y, persuadido de esto, sé que me quedaré y permaneceré con todos vosotros para progreso y gozo de vuestra fe, a fin de que tengáis por mi causa un nuevo motivo de orgullo en Cristo Jesús cuando ya vuelva a estar entre vosotros.»

---

81. C. Pozo, *Teología del más allá*, 234.
82. G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren. Shyché in den Herrenworten der Evangelien* (München 1966) 153.
83. R. J. L. Ruiz de la Peña, *ibid*, 366.

En este texto Pablo piensa en una reunión con Cristo inmediatamente después de la muerte individual y antes de la resurrección de los muertos que en toda la carta es colocada al final de los tiempos [84]. Ese partir supone un dejar de vivir en la carne, mientras que la vida en el mundo es un vivir en la carne.

2 Cor 5, 1-10 [85]. En la primera parte de esta perícopa afirma san Pablo que «si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos un edificio que procede de Dios, una casa no hecha por manos humanas, eterna, en los cielos» (5, 1). La tienda de nuestra mansión terrena es sin duda nuestro cuerpo mortal (Flp 1, 23; 2 Pe 1, 14). El edificio que tenemos en el cielo es el cuerpo resucitado que, según el pensamiento escatológico de Pablo y por su referencia al estado de desnudez que supone la muerte, es el cuerpo que se recibe en la parusía [86].

La preferencia de Pablo es que la parusía le encuentre con vida (vestido) es decir, sin haber muerto previamente, de modo que sería revestido de aquella habitación celeste. No quiere que la muerte le sobrevenga antes de la parusía de modo que se encuentre «desnudo» cuando esta llegue (5, 3). Es claro que este estar desnudo por la muerte significa un estado de privación del cuerpo.

Después del v. 8 Pablo expone su deseo de «salir de este cuerpo» para vivir en el Señor, cuando previamente había expresado el deseo de no morir y ser sobreviestido. Esto se entiende por un lado por la repugnancia natural a la muerte, y por otro, a que, mirando la realidad con los ojos de la fe, vivir es habitar en el cuerpo estando ausentes del Señor, mientras que morir es dejar de habitar en el cuerpo para estar con el Señor (Flp 1, 23) [87].

---

84. A. Diez Macho, op. cit., 222-225. Sobre el tema de Flp 1, 20-24; B. Rigaux. *Dieu l'a ressucité. Exégèse et théologie biblique* (Gembloux 1973) 410 ss.; A. Diez Macho, op. cit., 220-225; C. Pozo, op. cit., 254 ss.

85. A. Diez Macho, op. cit., 207-220; A. Feuillet, *La demeure céleste et la doctrine des chrétiens. Exégèse de II Cor 5, 1-10 et contribution à l'étude des fondements de la eschatologie paulinienne*: Rech. Sien. Rel. (1956) 161-192; 360-402; M. Guerra, *Antropologías y teología* (Pamplona 1976); M. Rissi, *Studien zum zweiten Korintherbrief* (Zürich 1969) 65-98.

86. C. Pozo, op.cit., 259.

87. Ruiz de la Peña (cfr. *La otra dimensión* [Santander 1975] 377 ss.), comentando a H. Lietzmann, observa que el texto se está refiriendo a una parusia próxima. Asi que considerar los v. 6-8 como una disgresión sobre la muerte antes de la parusía es introducir en la marcha de las ideas un corte abrupto. Además,

C) El texto de la congregación de la doctrina de la fe

Examinamos finalmente este texto porque en su conjunto abarca la escatología del alma separada y la resurrección final de los cuerpos. Es el texto que la Congregación para la doctrina de la fe publicó en 1979:

Pablo había expresado el deseo de ser revestido y no hallarse desnudo, ¿cómo entonces ahora parece decidirse por este estado?

La respuesta nos parece encontrarse en lo que dice Rissi (op. cit., 94) cuando explica que mientras Pablo siente una repugnancia natural a morir, desde los ojos de la fe prefiere morir para estar con Cristo, de modo que viene a repetir lo dicho en Flp 1, 23.

Pero Ruiz de la Peña presenta dos objecciones más: a) Dado el carácter antignóstico de la carta (corintios que esperan en la salvación del alma), Pablo expresa su deseo de ser revestido con el cuerpo de la resurrección. Respecto de esto tenemos que recordar que en 1 Cor 15, 23 donde Pablo se enfrenta a fondo con los corintios, la resurrección corporal la pone al final de la historia, en la parusía (1 Cor 15, 23) y pensamos con la Biblia de Jerusalén (1 Cor 5, 3) que Pablo quisiera ser de los que se encuentran vivos en la parusía del Señor («habrá gente que muera: 1 Cor 15, 51) de modo que sea transformado sin pasar por el trauma de la muerte, mientras que la muerte le haría vivir en estado de desnudez.

b) Estar domiciliados en el cuerpo, dice Ruiz de la Peña con Hoffmann, se corresponde al estar ausentes lejos del Señor en un dualismo no antropológico sino escatológico entre el eón presente y el futuro. *Soma* denota la existencia temporal del hombre (lo realizado durante la vida terrena: *dia tou somatos*) en contraposición a la comunión personal con Cristo.

Pensamos que es cierto que existe una contraposición escatológica, pero esta comunión con Cristo puede suponer el salir del cuerpo (5, 8), un estar fuera de él (5, 9), un estado de desnudez (5, 8), si es que la suerte nos sobreviene antes de la parusía.

Observa Ruiz de la Peña que aun contando con que aquí se hablara de la posibilidad de la muerte antes de la parusía, nada autoriza a pensar que se entienda como una separación del cuerpo del alma. Pues bien, pensamos nosotros que si Pablo coloca la resurrección de los cuerpos al final de la historia (1 Cor 15, 23; 1 Tes 4, 16) y confiesa que hay quien muere antes de ella (1 Cor 15, 51; 1 Tes 4, 16) es lógico que piense en una separación de cuerpo y de alma. Dice así la Biblia de Jerusalén comentando 2 Cor 5, 8: «Aquí y en Flp 1, 23 Pablo piensa en una unión del cristiano con Cristo inmediatamente después de la muerte individual. Sin ser contraria a la doctrina bíblica de la resurrección final (Rm 2, 6; 1 Cor 15, 44) esta esperanza de una felicidad para el alma separada denota una influencia griega que por lo menos era ya sensible en el judaísmo primitivo, cfr. Lc 16, 22; 23, 43; 1 Pe 3, 19.»

Que 2 Cor 5, 10 se refiera a la parusía del Señor no obsta a lo dicho, pues ante esta parusía unos serán encontrados en el cuerpo (los que serán revestidos) y otros fuera de él (5, 9).

«1) La Iglesia cree (cfr. el Credo) en la resurrección de los muertos.

2) La Iglesia entiende que la resurrección se refiere a todo el hombre: para los elegidos no es sino la extensión de la misma resurrección de Cristo a los hombres.

3) La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de manera que subsiste el yo humano carente mientras tanto del complemento de su cuerpo [88]. Para designar este elemento la Iglesia emplea la palabra "alma", consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón válida para rechazarlo y, considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos.

4) La Iglesia excluye toda forma de pensamiento o de expresiones que haga absurda e ininteligible su oración, sus ritos fúnebres, su culto a los muertos; realidades que constituyen substancialmente verdaderos lugares teológicos.

5) La Iglesia, en conformidad con la Sagrada Escritura, espera la "gloriosa manifestación de Jesucristo nuestro Señor" (DV 1, 4), considerada, por lo demás, como distinta y aplazada con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte.

6) La Iglesia, en su enseñanza sobre la condición del hombre después de la muerte, excluye toda explicación que quite sentido a la Asunción de la Virgen María en lo que tiene de único, o sea, el hecho de que la glorificación corpórea de la Virgen es la anticipación de la glorificación reservada a todos los elegidos [89].»

El texto, como se puede ver, habla claramente de una escatología del alma separada sin el complemento de su cuerpo. Ese yo que perdura debe ser designado con el término de alma. La parusía tiene lugar al final de la historia, como algo distinto y aplazado respecto de la

---

En una palabra, ¿qué puede significar, cuando se cuenta con la resurrección final de los cuerpos, un salir de este cuerpo (5, 8) en el caso de que sobrevenga la muerte antes de la parusía? Una vez más la fe en la resurrección final de los cuerpos conduce y conlleva también a la escatología del alma separada. Y a ella se llega más por conclusión teológica que por influencia griega.

88. Esta es la expresión que encontramos en el texto oficial y definitivo.

89. AAS 73 (1979) 941.

condición de los hombres inmediatamente después de la muerte. Afirmar que el hombre después de la muerte goza de Dios en cuerpo y alma es poner en entredicho el privilegio de María en su asunción corporal a los cielos [90].

Conclusión. Hay un aspecto teológico que es a veces olvidado en la discusión actual sobre el tema de la escatología y que arroja una luz fundamental sobre el mismo: es el dato de que el reino de Dios tiene dos fases, la fase de incoación y la fase final. Pues bien, la escatología intermedia pertenece la primera etapa del reino de Dios, de modo que hasta la parusía no se habrá vencido el reino de la muerte ni Cristo habrá extendido su dominio glorioso sobre todo el cosmos. La muerte será el último enemigo en ser vencido (1 Cor 15, 26) y Cristo no extenderá su victoria definitiva hasta la parusía final (Rm 8).

Esto quiere decir que la visión de Dios por parte del alma separada no es el estadio final. El hombre, tras la muerte, entra a gozar directamente de la presencia de Dios que ya llevaba oscuramente por la gracia aquí en la tierra, pero aún no participa de la victoria final de Cristo sobre la muerte y el cosmos.

Ahora bien, no se puede decir que el eschaton haya tenido ya lugar, pues, aun siendo un acontecimiento trascendente, tiene repercusiones en la historia como la victoria sobre la muerte y el cosmos, lo cual cier-

---

90. Ruiz de la Peña ofrece una interpretación del texto que no se ajusta, a nuestro modo de ver, a lo que afirma su contenido. Se puede aceptar ciertamente que el texto no habla de la índole del tiempo después de la muerte, pero ciertamente rechaza el atemporalismo al decir que la parusía del Señor es un acontecimiento *distinto* y *aplazado* con respecto a la condición de los hombres inmediatamente después de la muerte.
Decir, por otro lado, que también las nuevas teorías admiten la existencia del alma separada en cuanto que la inmortalidad del alma es condición de posibilidad de la resurrección corporal (pervivencia de un yo desde el que Dios reconstruye la integridad del hombre en el momento de la muerte) no es mantener todo el contenido del texto, el cual afirma explícitamente la pervivencia de un yo humano tras la muerte carente mientras tanto del complemento del cuerpo. Olvida, por otro lado, Ruiz de la Peña la apelación del documento a la situación de María asunta al cielo en cuerpo y alma como privilegio que ella tiene «por anticipación», dado que nosotros no resucitamos hasta el final de la historia. Esta diferencia con el caso de María es decisiva para entender cuál es la antropología del más allá en el común de los mortales (cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *La otra dimensión* [Santander 1986], 346 ss.).

tamente no ha sucedido aún. No podemos hablar del eschaton como algo que trasciende totalmente la historia, pues ello equivaldría a deshistorizarlo. Al igual que la resurrección de Cristo es una realidad que trasciende la historia, pero que ha dejado huellas en ella, la parusía del Señor tendrá repercusiones claras en el cosmos y en la historia. Por su resurreción Cristo se sustrajo al poder de la muerte (dejando huellas en el sepulcro vacío y apareciendo a los discípulos), pero el mundo está aún sometido a la muerte y a la violencia. Sólo el eschaton transformará el mundo y la historia en una victoria definitiva.

Por lo tanto, no se puede decir que el hombre, que resucita tras la muerte, esté en contacto ya con una realidad que no ha tenido aún lugar. Por otro lado, la hipótesis que propone Ruiz de la Peña de una sucesión discontinua por la que el muerto entraría por la resurreción en contacto directo y de golpe con el eschaton, ¿es una posibilidad real? Cabe ciertamente distinguir entre sucesión física (movimiento físico) y sucesión psicológica de los actos del espíritu, pero en todo caso es una sucesión continua de actos. Una sucesión discontinua, ¿en qué consiste? ¿dónde su funda? ¿cómo entenderla? ¿No es una contradicción hablar de una sucesión cuando de golpe nos traslada al eschaton? Alfaro, hablando de la visión beatífica dice que el hombre no pierde toda continuidad, una transición a actos de la voluntad y del amor creados («un tránsito de potencia a acto, un movimiento») pues es la movilidad radical propia de la criatura [91]. De todos modos, lo decisivo es que el eschaton no ha tenido lugar aún, así como podemos decir también por constatación histórica que la resurrección de Cristo ha tenido lugar ya.

Dejando la cuestión de si la resurrección corporal al final de la historia aporta al alma un aumento intensivo o extensivo de la felicidad, lo cierto es que, siendo la muerte una violencia, el alma anhela la resurrección del cuerpo y la participacián en el triunfo cósmico de Cristo por su parusía, que también afectará al alma. La plenitud de la visión beatífica después de la muerte se refiere al gozo que procura el *objeto* de la contemplación: Dios en sí mismo, no que el *sujeto* de dicha contemplación esté completo. El alma separada no ha vencido aún la muerte, que es el último enemigo en ser vencido (1 Cor 15, 26) de modo que en la parusía participará de la victoria total y plena de Cristo.

---

91. J. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Greg. (1957) 43.

Por otro lado, desde el punto de vista filosófico, ha quedado ya claro la posibilidad de subsistencia de un yo personal tras la muerte sin el complemento del cuerpo y la posibilidad de actos de conocimiento y amor. El conocimiento sensible que aquí procura el cuerpo es *condición* en la tierra de todo conocimiento intelectual, pero no es *causa* del mismo. Puede por tanto subsistir y conocer y amar el sujeto personal que pervive sin el complemento del cuerpo, esperando que en el gozo de Dios participe también el cuerpo propio tras la victoria final de Cristo sobre la muerte. Volvemos a repetir que la plenitud del gozo en la escatología intermedia se refiere al objeto contemplado: Dios en sí mismo, no a la plenitud del sujeto que contempla. No ha llegado todavía la fase final del reino y ello repercute en la salvación misma. Si la salvación no ha llegado aún a su plenitud es porque el reino no se ha completado en su etapa final. No podríamos entender además que el hombre gozara de una integridad total y de un triunfo total sobre la muerte y el cosmos, cuando el triunfo total de Cristo sobre la muerte y el cosmos aún no ha tenido lugar. Decíamos que, siendo el eschaton una realidad que se manifiesta en la victoria de Cristo sobre el cosmos y la muerte, no se ha realizado aún. La salvación no es aún completa y por ello el hombre tras la muerte y antes del triunfo total de Cristo no puede tener una salvación completa y definitiva.

Puede ser que todo este capítulo haya dejando en algunos la impresión de ser una vana especulación. ¿Qué más da que el sujeto que goza de Dios tras la muerte lo goce sólo en su dimensión espiritual o en su dimensión total? Sin embargo, la cuestión tiene enorme trascendencia por las siguientes razones:

1) La antropología moderna, lejos de ser un esfuerzo que facilita la comprensión de la fe, la desfigura gravemente, toda vez que cae en el fideísmo sobre el más allá al perder la certeza de un principio espiritual e inmortal que es el alma y la objetividad de las apariciones de Cristo.

2) Se trata de salvar el realismo cristiano de la resurrección de los cuerpos, tema que paradójicamente olvidan los llamados enemigos del platonismo.

3) Con la doctrina de la espiritualidad y la inmortalidad del alma no sólo se sustenta racionalmente la fe en el más allá, sino que se ponen las bases de una verdadera antropología y de una fundamentación de la moral. El cristiano tiene una visión trascendente del hombre y tiene

que dar razón de ella, sin recurrir al postulado. Esto no significa que se defienda un dualismo, pues hay que distinguir siempre dualidad de dualismo. Cabe entender una unión hipostática del cuerpo y del alma.

4) No podemos deshistorizar el cristianismo. La resurrección de Cristo ha tenido ya lugar, pues ha dejado huellas en la historia; no así la parusia que coincidirá con la transformación del cosmos. Entre ambos acontecimientos hay un tiempo intermedio, (para vivos y para muertos) hasta que llegue la consumación del Reino con la venida última del Señor.

* * * * *
* * *
*

XI

EL PROBLEMA TEOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

I. EL PROBLEMA HERMENÉUTICO

El problema hermenéutico es un problema que afecta al conocer en cuanto tal y que tiene implicaciones no sólo de tipo teológico, sino también filosófico e histórico. No vamos a entrar ahora en toda su problemática, aunque sí en algunos de sus aspectos [1].

El problema, como tal, es fácil de sintetizar: ¿Cómo una doctrina del pasado, enmarcada en categorías socioculturales diferentes a las de hoy, puede ser presentada de forma inteligible al hombre de nuestro tiempo? ¿Hasta qué punto una verdad de fe ha de ser presentada en un ropaje lingüístico y cultural que ya no es el del hombre de hoy? Es la clásica distinción entre el contenido y el ropaje exterior; distinción que, por simple y evidente en teoría, resulta enormemente difícil en la práctica. A veces, da la impresión de que el lenguaje cultural en el que viene envuelto el mensaje es como la piel del cuerpo, que lo envuelve sin que pueda ser arrancada de él, so pena de sufrir grave quebranto.

---

1. Para un estudio de la actual hermenéutica véanse entre otros: R. Palmer, *Hermeneutics* (Evenston 1969); E. Coreth, *Cuestiones fundamentales de la hermenéutica* (Barcelona 1972); R. Marlé, *El problema teológico de la hermenéutica* (Madrid 1965).
Los precursores de la nueva hermenéutica fueron Schleiermacher y Dilthey, pero ha sido sobre todo con el influjo de Heidegger como la hermenéutica se ha desarrollado en estos últimos años. Con H. G. Gadamer (cfr. *Verdad y método. Fundamentos de una filosofía hermenéutica* (Salamanca 1977); ID., *Le problème de la conscience historique* (Louvain 1963) asistimos a una sistematización del fenómeno de la comprensión desde la ontología y la fenomenología en una dirección dialéctica que se halla implícita en el mismo Heidegger.

De todos modos, es cierto que hay que distinguir entre el mensaje o intención didáctica de un concilio y los presupuestos culturales. Es lo que decía Juan XXIII en la inauguración del Vaticano II: «Una cosa es la sustancia del "depositum fidei", es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa [2].»

Si el mensaje pide nuestro asentimiento personal, no lo piden del mismo modo cada uno de los enunciados de un determinado concilio. Inevitablemente todo mensaje tiene que expresarse en unas categorías propias de la época, de modo que en toda afirmación van implicadas afirmaciones secundarias que no pueden pretender el mismo valor. Dicen Flick-Alszeghy: «Estas implicaciones revisten una particular importancia en una afirmación de fe que por sí misma se refiere siempre a la salvación, esto es, a un valor espiritual y sobrenatural, pero que sólo puede ser expresado mediante la analogía con las realidades materiales y naturales. Por eso el mensaje de la fe se formula siempre y necesariamente a través de referencias con el modo con el que se concibe al mundo en una época determinada [3].»

Por ello, en principio no se puede negar que un concilio haya expresado una verdad de fe en un contexto cultural determinado, pensando de forma espontánea y natural que ese era el único modo de expresar la verdad de fe. Sólo una revelación divina, observan Flick-Alszeghy [4], podría hacer entender que la verdad de fe y el contexto cultural en el que se expresaban eran separables. Pero el caso es que Dios no usa estos caminos. «El influjo del Espíritu Santo no corrige, por tanto, los presupuestos científicos, históricos, etc., con ayuda de los cuales anuncian la fe los Padres de la Iglesia (excepto cuando tales presupuestos son inconciliables con la fe), sino que hace enseñar de forma correcta la verdad salvífica, aun a través de cuadros gnoseológicos insuficientes [5].»

Es evidente que nadie haría problema hermenéutico de un dogma de la Iglesia, si no fuera porque el contexto cultural ha cambiado. Es el cambio de situación de las ciencias naturales, el cambio cultural, el que hace surgir la pregunta. Para el Génesis y la carta a los Romanos e, incluso para Trento, el monogenismo era el modo natural de exponer

---

2. AAS (1962) 792.
3. M. Flick-Z Alszeghy, *El hombre bajo el signo del pecado* (Salamanca 1972) 190.
4. *Ibid.*, 192.
5. *Ibid.*

la fe en el pecado original. El problema monogenismo-poligenismo ni siquiera se lo podían plantear. Pero el hombre de hoy, el cristiano de hoy, que quiere presentar la fe al mundo cultural en el que vive, no puede menos de hacerse la pregunta mencionada.

Ahora bien, ¿todo esto significa que no podemos conocer la verdad histórica, estando condicionada como está por presupuestos culturales de cada época? O, dicho de otro modo, ¿significa esto que las formulaciones dogmáticas no tienen un valor absoluto, válido para todos los tiempos?

II. PRINCIPIOS HERMENÉUTICOS

a) En primer lugar, habría que dejar claro que el hombre de todas las épocas tiene capacidad de conocer la verdad objetiva. Sin esta premisa filosófica, sería imposible que una verdad valiera para siempre y el relativismo gnoseológico sería totalmente inevitable. Si los hombres de diversas épocas no pudieran conocer la verdad en sí y fueran esclavos de su mentalidad circunstanciada e histórica, no podrían entenderse entre sí.

No nos corresponde ahora entrar en el problema filosófico del conocimiento. Baste decir que filosofías de corte subjetivista, relativista o inmanentista son inconciliables con una fe que tiene pretensiones de servir de comunicación de una verdad absoluta recibida de Cristo. No por casualidad, Pablo VI, en el *Credo del Pueblo de Dios*, comienza enseñando como premisa imprescindible que el hombre tiene capacidad de conocer la verdad objetiva: «A este propósito es de suma importancia advertir que, además de lo que es observable y lo descubierto por medio de las ciencias, la inteligencia que ha sido dada por Dios, puede llegar a lo que es, no sólo a significaciones subjetivas de lo que llaman estructuras, o de la evolución de la conciencia humana [6].»

b) Por supuesto que, tratándose de Dios y sus misterios, el hombre no puede alcanzar sino un valor analógico, válido pero imperfecto, susceptible por tanto de perfeccionamiento ulterior. Quien negare la analogía del ser se cerraría, por lo tanto, la posibilidad del conocimiento de la divino [7].

---

6. *Credo del Pueblo de Dios*, n. 5.
7. Cfr. el capítulo de la primera parte sobre la analogía del ser.

c) Sentados los dos principios filosóficos anteriores, hay que recordar que el teólogo se mueve en el ámbito de la S. Escritura, la Tradición y el Magisterio.

En este sentido es preciso decir que la lectura de la Biblia hay que hacerla en el seno mismo de la Iglesia, no sólo porque ésta existió antes de que fueran escritos los evangelios, sino porque es ella la garante de la auténtica interpretación de los mismos. No se puede separar la Biblia de la Iglesia. Como dice Ratzinger, «la Biblia sin la Iglesia no es ya la palabra eficaz de Dios, sino un conjunto de múltiples fuentes históricas, una colección de libros heterogéneos... Una exégesis, que ya no vive ni lee la Biblia en el cuerpo viviente de la Iglesia, se convierte en arqueología... hay que leer la Biblia tal como es, tal como se ha leído en la Iglesia, desde los Padres hasta el día de hoy [8].»

En efecto, el Vaticano I había enseñado al respecto que «en materias de fe y costumbres pertinentes a la edificación de la vida cristiana, hay que sostener como verdadero sentido de la Sagrada Escritura el sentido que sostuvo y sostiene la Santa Madre Iglesia, que es la que tiene el derecho de juzgar el verdadero sentido e interpretación de las Sagradas Escrituras y por tanto nadie debe interpretar la Escritura Sagrada contrariamente a ese sentido ni tampoco contra el sentir unánime de los Padres [9].»

Como dice el Vaticano II, para que el Evangelio se conservara constantemente íntegro y vivo en la Iglesia, los apóstoles dejaron como sucesores suyos a los obispos, «entregándoles su propio cargo de magisterio» [10] Es un tema fundamental de la teología católica que en este punto difiere de la protestante: «La Tradición, la Escritura y el Magisterio, continúa el Vaticano II, están unidos y ligados de modo que ninguno puede subsistir sin los otros; los tres, cada uno según su carácter y bajo la acción del único Espíritu Santo, contribuyen eficazmente a la salvación de las almas» [11]. Por ello enseña el concilio que el «oficio de interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita, ha sido encomendado únicamente al Magisterio de la Iglesia, la cual lo ejercita en nombre de Cristo.»

---

8. J. Ratzinger, *Informe sobre la fe* (Madrid 1985) 83-85.
9. D 3007.
10. DV 7.
11. DV 10.

No quiere decir esto que el Magisterio imponga una determinada exégesis filológica en el sentido técnico de la palabra, ni que la exégesis tenga que decir todo lo que dice del dogma posterior, sino que, siendo dos entidades que vienen ambas del Espíritu Santo, en el fondo no pueden contradecirse. Más aún, el dogma podrá orientar positivamente el sentido último y profundo del texto.

El exegeta debe atender lo que los autores quisieron realmente enseñar y lo que Dios quiso comunicarnos mediante ellos, pero no deberá perder el sentido de la unidad de la Sagrada Escritura, porque uno es el sentido del designio salvador de Dios que culmina en Cristo. Es también importante que no se usen métodos que impliquen filosofías inmanentistas, que se cierren de entrada a la trascendencia o nieguen la analogía del ser.

d) Es obligado también hablar aquí de la analogía de la fe. Para la intelección de un misterio de nuestra fe, es preciso tener en cuenta todos los misterios con los que está en íntima relación. Muchas veces será de esta conexión de donde se extraerá la luz que se necesita.

e) En relación a la distinción entre contenido y ropaje externo, es preciso recordar también que la Iglesia, cuando busca una formulación precisa (pensemos por ejemplo en el concilio de Calcedonia) sabe ya de antemano lo que quiere definir. Es decir, la formulación se limita a precisar los contornos de algo que, en el fondo, ya se conoce. Antes de encontrar la fórmula de las dos naturalezas unidas en la única persona sobre el misterio de Cristo, la Iglesia estaba ya persuadida de que en Cristo hay un solo sujeto que actúa, de doble condición, divina y humana. Por ello, la formulación viene a decir lo que en el fondo ya se sabía.

Esto viene a hacernos caer en la cuenta de que la formulación que se usa o las categorías que se emplean en un determinado momento no son tan condicionantes como se piensa, ya que, en el fondo, antes de su uso, había otro lenguaje válido, aunque no tan preciso.

De tal modo es esto así, que a veces ocurre que no es el ambiente cultural de una época el que crea la fórmula, sino que es la misma fe que ya se posee la que la crea. Este es el caso del concepto de *persona* usado en Calcedonia y que, como distinto del de naturaleza, no existía en la filosofía helénica [12].

---

12. Cfr. capítulo sobre la persona de Cristo.

f) Queda también por decir que lo que, en un principio, pudo ser conocido como conclusión o implicación teológica, puede ser definido más tarde por la Iglesia, en la medida en que en ello vea algo irrenunciable para el mantenimiento de una verdad de fe. Este es el caso de la transustanciación (no el término, sino el concepto). La Iglesia la definió porque vio en ella la única forma de salvar la peculiaridad de la presencia eucarística; presencia que afecta al nivel del ser y no al de la acción [13].

g) Es también cierto que la Iglesia nunca ha pretendido que las formulaciones dogmáticas sean exhaustivas o las mejores posibles. De suyo, como todo lo humano que trata de hablar de los misterios de Dios, es perfectile, pero nunca en un sentido diverso del que encierran tales afirmaciones, como enseña el Vaticano I: «El sentido de los dogmas sagrados que una vez declaró la Santa Madre Iglesia, hay que mantenerlo perpetuamente, y jamás puede uno apartarse de este sentido, so pretexto o en nombre de una más profunda inteligencia. Crezca pues y progrese amplia e intensamente la inteligencia, la ciencia y la sabiduría de cada uno como de todos, de los particulares como de la Iglesia universal, según el grado propio de cada edad y de cada tiempo; pero manteniéndose siempre en su propio género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia[14].»

h) No cabe decir que lo importante es la realidad en la que se cree y no la formulación, interpretando mal aquello de santo Tomás «El acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad» [15]. Ciertamente, la realidad es más imporante que la fórmula, pero es preciso decir que no cualquier fórmula sirve para conservar y garantizar el contenido auténtico de la realidad.

i) Ocurre además que, aunque la Iglesia use términos de una determinada época o cultura, no los usa, en su praxis magisterial, en el sentido técnico que tales términos tenían en el lugar filosófico de origen, sino en un sentido básico y fundamental, válido para todos los tiempos. Lo dice claramente Congar en estos términos: «el magisterio adopta expresiones de origen y de apariencias más o menos técnicos, solamente después de que un largo uso las ha desembarazado de un

13. Cfr. capítulo 9 sobre la Eucaristía.
14. D 3020
15. II-II q. I, a.2, ad 2.

sentido demasiado particular y las ha hecho comunes» [16]. Es lo que ocurre por ejemplo con el término de *substantia*, aplicado a la Eucaristía, que no tiene el sentido técnico aristotélico de *substantia*, como compuesta de *materia prima y forma substancial*, sino el sentido más amplio y vulgar de *realidad fundamental*, en contraposición simplemente a la *apariencia*. Es simplemente la realidad ontológica. Esta es la terminología que usa la Iglesia [17].

Recordemos también a este propósito el párrafo de Pablo VI ya mencionado a propósito de la Eucaristía, sobre el hecho de que la Iglesia, en sus formulaciones, implica conceptos de valor básico y universal y no en el sentido técnico que tales palabras hayan podido tener en su origen de escuela [18].

j) Finalmente, digamos que los signos de los tiempos pueden contribuir a la profundización de la verdad de fe, no en el sentido de que sean determinantes de la verdad, sino sólo *ocasión* que obliga a la Iglesia a profundizar en su fe y a proponerla de forma más plena y concorde con los tiempos. No se puede negar en este sentido que las ciencias experimentales han contribuido, en el tema del pecado original, a este proceso de profundización en el misterio. La Iglesia no puede olvidar los signos de los tiempos, pero sería error no pequeño hacer de ello norma de la verdad de fe, cayendo en la fácil tentación del concordismo; tentación que a la larga siempre se paga. La prisa es siempre mala consejera.

La labor de la Iglesia y de los teólogos respecto a los signos de los tiempos, en discernirlos a la luz de la revelación: «Es deber permanente de la Iglesia, dice el Vaticano II, escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los permanentes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas [19].»

Según lo arriba dicho de que los signos de los tiempos no son fuente sino ocasión de profundizar la revelación, es preciso añadir que lo pro-

---

16. I. Congar, *La fe y la teología* (Barcelona 1970) 100.
17. Cfr. J. A. Sayés, *La presencia real de Cristo en la Eucaristía* (BAC Madrid 1976) 209 ss.
18. Cfr. cap. 9, sobre la Eucaristía.
19. GS 4.

pio de la teología es entender la fe; sólo así se puede acomodarla a los tiempos. El fácil concordismo con los signos de los tiempos suele llevar por malos derroteros; sin embargo aquel que ha entendido, en la medida de lo posible, el mensaje cristiano, tiene el poder de hablar para todo tiempo. En este sentido, la meditación y la contempalción han de preceder al ansia apresurada de responder a los signos de los tiempos. Si no se ha entendido el mensaje, no se podrá responder a ninguna época.

* * * * *
* * *
*

APÉNDICE

EL PROBLEMA DEL SOBRENATURAL. SÍNTESIS HISTÓRICA Y SU INCIDENCIA EN LAS TEOLOGÍAS DE LA SECULARIZACIÓN Y DE LA LIBERACIÓN

El problema natural-sobrenatural, a pesar de no tener hoy en día la actualidad de que la *gozó* en épocas anteriores, es y seguirá siendo un problema clave de la teología. De él depende la recta comprensión de la relación razón y fe, filosofía y teología, ética y cristianismo, Iglesia y Estado, Reino de Dios y liberación humana [1].

---

1. J. M. Scheeben, *Naturaleza y gracia* (Barcelona 1969); H. de Lubac, *Sumaturel* (París 1946); ID. *Le mystère du surnaturel* (Paris 1965); J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás a Cayetano* (Madrid 1952); ID., *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: Greg. 38 (1957) 5-50; ID., *El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia* en: *Cristología y antropología* (Madrid 1973) 227-343; C. Colombo, *El problema del sobrenatural* (Barcelona 1963); K. Rahner, *Sobre las relaciones entre la naturaleza y la gracia*: Escr. Teol. I, Madrid 196; 325-347; ID., *Naturaleza y gracia*: Escr. teol. IV, Madrid 1961, 215-234; H. Bouillard, *L'intention fondamentale de M. Blondel et la théologie*: Rech. Scien. Rel. 36 (1949) 321-402; ID., *L' idée du surnaturel et le mystère chrétien* en: *L'homme devant Dieu*, III (Mélanges H. de Lubac) (Paris 1964) 153-166; J. de La Pienda, *El sobrenatural de los cristianos* (Salamanca 1985); ID., *La antropología trascendental de K. Rahner* (Oviedo 1982); E. Schillebeeckx, *L'instinct de la foi selon s. Thomas d'Aquin*: Rev. Scien. Phil. Theol. 48 (1964) 377-408; ID., *Revelación y teología* (Salamanca 1972); H. U. Von Balthasar, *K. Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln 1951); H. Rondet, *Le problème de la nature pure et la théologie du XVI siècle*: Rech. Scien. Rel. 35 (1948) 481-521; ID., *La gracia de Cristo* (Barcelona 1966); L. Renwart, *La «nature pure» à la lumière de l'encyclique "Humani Generis"*: Nouv. Rev. Theol. (1952) 337-354; M. Seckler, *Instikt und Glaubenswille nach Th. von Aquin* (Mainz 1965); L. Malavez, *La gratuité du surnaturel*: Nouv. Rev. Theol. 75 (1953) 561-586, 673-689; A. Röper, *Die anonymen Christen* (Mainz 1963); G. De Broglie, *De la place du surnaturel dans la philosophie de St. Thomas*: Rech. Scien. Rel. (1924) 193-245, 481-496; ID., *De gratitudine ordinis super-naturalis ad quem homo elevatus est*: Greg. 29 (1948) 435-463; P. Gardeil, *Le desir naturel de voir Dieu*: Rev. Thom. (1926) 382-410) P. Rousselot, *Les yeux de la foi*: Scien. Rel. 1 (1910) 241-249, 444-475; L. F. Ladaria, *Naturaleza y gracia. K. Rahner y J. Alfaro* (Homenaje a J. Alfaro): Est. Ecl. (1989) 53-70; J. A. Sayés, *Autonomía de las realidades temporales y el orden sobrenatural* (Homenaje a J. Alfaro): Est. Ecl. (1989) 465-494.

Hoy en día, una vez que el magisterio y la teología misma han dejado sentadas las bases fundamentales del problema, sigue planteada la cuestión de la justa relación entre las realidades temporales y el orden sobrenatural; cuestión que dejó planteada la teología de la secularización y que, hoy en día, tiene aún aspectos no resueltos. El mismo tema de la relación Reino de Dios y liberación humana sigue siendo un tema de enorme actualidad por la incidencia de la teología de la liberación.

I. UN PROBLEMA DE TERMINOLOGÍA

Es sabido que hay teólogos que tienen una cierta alergia a la nomenclatura natural-sobrenatural. La razón que aducen es que tales términos provienen del mundo aristotélico y tienen, según ellos, resonancias de carácter cósico. Pero, si como dice Alfaro [2], se examina atentamente el sentido que santo Tomás encierra en el término de «natural», cuando lo aplica al hombre para hablar de la trascendencia e inmanencia de la gracia, se percibe la enorme distancia que existe entre la naturaleza tomista y la aristotélica. Cuando santo Tomás se refiere a la naturaleza humana en relación a la gracia, se refiere precisamente al núcleo constitutivo del hombre como criatura intelectual, a aquello que le hace capaz de recibir la divinización (su carácter de intelectual) y respecto a lo cual la gracia resulta una auténtica divinización (su carácter de criatura).

Asimismo, lo sobrenatural no es un concepto espacial, sino algo que viene a indicar la divinización del hombre por la gracia, el paso a un estado que supera la condición creatural del hombre y que consiste en vivir la misma vida de Dios. Por otro lado, si esta divinización ha de tener sentido para el hombre, éste ha de poseer una capacidad para recibirla y un interés por ella, condición que en teología se llama *potencia obediencial.*

La teología clásica, cuando hablaba de lo sobrenatural, entendía todo aquello que excede el ámbito de las posibilidades y exigencias naturales que entraña toda naturaleza creada (sobrenatural absoluto o *simpliciter) o una* naturaleza creada (sobrenatural relativo o *secundum quid).* La gracia, sobrenatural absoluto, no es un elemento esen-

2. *El problema teológico...*, 248-254.

cial o constitutivo de la naturaleza humana, no nace de ella, no es exigencia de ella, no le es debida; sin embargo, la sublima y levanta por encima de sí.

Normalmente, en la teología clásica se partía de un concepto filosófico de la naturaleza humana y se presentaba lo sobrenatural como lo que no corresponde y excede a dicha naturaleza, aquello que no es exigencia de la misma. Por otro lado, dado que se tenía una concepción un tanto cosista de la gracia creada, no era ajena dicha teología a una visión cosista del problema.

Por nuestra parte, no queremos entender los términos de natural-sobrenatural en sentido cósico. Cuando hablamos de natural, hablamos del hombre como criatura intelectual abierta a la gracia; cuando hablamos de sobrenatural, hablamos de la autodonación gratuita de Dios en Cristo al hombre. Si seguimos utilizando la terminología de natural-sobrenatural, es porque pensamos que la autodonación de Cristo al hombre es absolutamente gratuita y no corresponde por tanto a la condición del hombre como criatura intelectual. Con otras palabras, en la medida en que mantenemos una distinción neta entre ser criatura intelectual y estar de hecho ordenado a la intimidad intratrinitaria, necesitamos una terminología que dé razón de ello. La autodonación de Dios en Cristo al hombre es algo absolutamente gratuito que no corresponde a la condición del hombre en cuanto criatura intelectual. Es esa gratuidad absoluta de la vida divina lo que designamos con el término de sobrenatural. Natural, en consecuencia, es el carácter de criatura intelectual que el hombre posee y por el que está abierto a la autocomunicación de Dios como a un don posible, pero nunca como un constitutivo ineludible de su esencia.

Son, pues, para nosotros términos más teológicos que antropológicos, aunque evidentemente no dejen de ser antropológicos. Toda afirmación de la gracia no deja de ser una afirmación sobre el hombre, en cuanto que se trata de algo que le plenifica en cuanto tal, aunque no le corresponda de derecho.

II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

No son pocos los que piensan que el mismo plantemiento del problema, tal como se ha hecho a lo largo de la historia, es un planteamiento ocioso e inútil. De hecho ¿no está empapada la creación, el

hombre creado por Dios, de su autocomunicación libre y gratuita en Cristo? ¿No van de hecho unidos lo natural y lo sobrenatural? ¿A qué, entonces, entretenerse en el problema de su distinción?

Es más, si con la teología del gran De Lubac, aceptamos que lo primero fue la intención de Dios de autodonarse al hombre y fue por ello por lo que creó a éste como abierto a tal autodonación, de modo que sea inútil e imposible pensar en la posibilidad de una naturaleza pura, entonces la misma creación es ya una oferta de gracia, es el medio indispensable que Dios se procura para autocomunicarse. El hombre tiene, sí, la posibilidad de aceptar o rechazar a ese Dios que se le da en la gracia, pero es imposible hacer más distinciones. La hipótesis de la naturaleza pura, es decir, de un hombre que hubiese sido creado sin la gracia, es ya inútil e imposible porque Dios ha creado al hombre con un solo fin último, la visión beatífica, que finaliza y estructura ya al hombre creado en su propia esencia de hombre. El hombre no ha podido tener otro fin, toda vez que Dios mismo creó al hombre como estructurado en su esencia para la visión beatífica. Esta es la posición de De Lubac.

Sin embargo, el problema sigue insistiendo en sus dimensiones no resueltas y que exigen a la razón una mayor concentración. Es cierto que, de hecho, el hombre ha sido creado para la visión beatífica con la única alternativa posible de aceptar o de rechazar a ese Dios de la gracia. Sin embargo, la razón humana quiere entender más y se pregunta si lo que es de hecho una elevación sobrenatural, es también un constitutivo esencial del hombre como criatura intelectual o no. Si lo es, entonces de la esencia del hombre es estar divinizado y vivir la vida intratrinitaria de Dios. La gratuidad de la gracia queda entonces perdida. Por el hecho de crear una criatura intelectual, Dios está ya obligado a comunicarle su intimidad intratrinitaria. Dios puede crear o no una criatura intelectual, pero si lo hace, tiene que comunicarle su intimidad intratrinitaria.

La consecuencia de ello es que, por un lado, todo queda reducido a la gracia y, si todo es gracia, nada es gracia. Es la gracia (autocomunicación de Dios) que dialoga con la gracia (creación del hombre), de modo que el hombre queda reducido a un medio que la gracia se procura como elemento interno de sí misma. El hombre pierde así su legítima autonomía. La gracia lo invade todo tan profundamente que hace perder al hombre su autonomía, toda vez que la gracia es una

exigencia propia del hombre como criatura intelectual, sin la cual ni siquiera sería pensable.

Pero aún más, si gracia y elevación se identifican en último término, toda dimensión natural del nombre es ya gracia. La misma justicia humana sería ya reino de Dios. Esta es la perspectiva de cierta teología de la liberación que, apoyada precisamente en De Lubac, saca consecuencias en las que jamás habría pensado el teólogo francés.

Pero ciertamente sería mal remedio para salvar la gratuidad de la gracia, seguir los pasos de Cayetano que intentó salvarla a base de negar que el hombre, como criatura intelectual, tenga un deseo natural de la visión beatífica, extremo defendido por santo Tomás y olvidado por el teólogo de Gaeta. Entonces, lo sobrenatural aparece como un segundo piso ante el cual el hombre queda totalmente indiferente.

Las consecuencias de ello habrían de ser trágicas, dado que el cristianismo aparecería entonces como un accidente sin el cual el hombre podría pasar perfectamente. Si en las fórmulas anteriores se pecaba de excesiva inmanencia, aquí se peca de una trascendencia a ultranza de lo sobrenatural, que ya no interesa al hombre de modo alguno.

El problema natural-sobrenatural, bien entendido, es por el contrario el que nos capacita para entender cómo el hombre no encuentra una plenitud última sino en la gracia y cómo la vive al mismo tiempo como absoluta e indebida gratuidad. La fórmula adecuada nos ayudará a comprender cómo la esencia del cristianismo es la libre e indebida autocomunicación de Dios en Cristo y que esto lo vive el hombre, al mismo tiempo, como plenitud de sus dimensiones humanas más profundas. En una palabra, el cristianismo es gracia y, al mismo tiempo, plenitud del hombre.

Si entendemos bien el problema, llegaremos a comprender que la esencia del cristianismo es la autocomunicación de Dios en Cristo que le libera del pecado, al mismo tiempo que asume todo lo que el hombre tiene como criatura de Dios: los valores humanos, la ética natural, la exigencia de justicia, etc. Todo esto será una implicación del cristianismo, puesto que la gracia no destruye sino que asume la naturaleza; pero el cristianismo no podría quedar reducido a ello, pues, en su esencia, es la realidad de la autocomunicacián gratuita de Dios Padre en Cristo por medio del Espíritu.

Lo sobrenatural implica lo natural, pero no coincide con él. El cristianismo implica la justicia, pero no coincide con ella; puede darse una

cierta realización de la justicia sin que por ello se dé el reino de Dios. Quien no acepta ni vive la gracia de la autocomunicación de Dios en Cristo no pertenece al reino por mucha justicia humana que practique. Ya lo decía san Pablo al afirmar: ¿de qué me sirve entregar mi cuerpo a las llamas y dar todos mis bienes, si no tengo caridad? (1 Cor 13, 3).

Así pues, como hemos de ver, la posición correcta en este punto se sitúa entre dos extremos:

- el extremo extrinsecista representado por Cayetano, que reduce la gracia a algo ante lo cual el hombre queda totalmente indiferente y hace del problema natural-sobrenatural una yuxtaposición;
- el extremo inmanentista que, de una forma u otra, identifica la gratuidad de la gracia con la creación. Son muchos los caminos que han conducido, de una forma u otra, a esta identificación.

Por el contrario, como decíamos, la gracia, la autocomunicación de Dios al hombre en su vida intratrinitaria, no coincide con el ser criatura intelectual, no es un constitutivo de la esencia del hombre; es un don absolutamente gratuito e indebido que, sin embargo, plenifica las aspiraciones últimas del hombre como criatura intelectual.

Estados de la naturaleza humana. Por razones de tipo pedagógico presentamos aquí los estados reales o posibles en los que se ha encontrado el hombre en relación con la gracia:

- Estado de naturaleza pura: el hombre poseería sus elementos esenciales y connaturales, estando ordenado a un fin natural. Este estado, de hecho, no ha existido nunca.
- Estado de justicia original: Es el estado de nuestros primeros padres en el paraíso, en el cual tenían la gracia sobrenatural y los dones preternaturales de la exención de concupiscencia (como desorden interior), la mortalidad y el sufrimiento.
- Estado de naturaleza caída: es la situación posterior al pecado original, en el cual la naturaleza humana es privada del don de la gracia y de los dones preternaturales.
- Estado de naturaleza redimida: Es la situación en la que el hombre, por los méritos de Cristo, recupera la amistad con Dios y la gracia, pero no se le devuelven los dones preternaturales ni se borran por entero las reliquias del pecado, ya que la concupiscencia es dejada como ocasión de lucha y de mérito.

— Estado de visión beatífica, en la que el hombre verá a Dios superando definitivamente toda consecuencia de pecado, de sufrimiento y de muerte. El hombre encuentra en él la plenitud de su ser.

El problema del sobrenatural y el pecado. Indudablemente, la gracia divinizante es, al mismo tiempo, redentora del pecado y se dirige al hombre pecador. No se puede pasar por alto esta realidad. Sin embargo, una consideración del problema de la gracia sobrenatural en relación únicamente a la situación de pecado, sería insuficiente por estas tres razones que aporta Alfaro [3]:

— Porque la gracia, además de ser redentora, es divinizante, y por ello hay que verla en relación a la naturaleza del hombre para entender cómo, al tiempo que la asume, la eleva y la sublima.

— Porque la condición del hombre como pecador no puede llevar a la comprensión última de la trascendencia de la gracia. Debajo incluso del pecado, en el hombre hay una capacidad de ser interpelado por la gracia: su carácter de criatura intelectual que no se pierde con el pecado y que incluso es la condición de la posibilidad del mismo pecado. Si desde su situación de pecado el hombre puede oir la llamada de Dios, quiere decir que el pecado no ha destruido totalmente la apertura fundamental a Dios que constituye al hombre como espíritu.

— Porque en la visión (que es la consumación de la gracia) ya no se da la realidad del pecado. Por ello, para entender la gracia como sobrenatural y divinizante, no se puede tomar como punto de partida el pecado, sino algo más profundo.

En una palabra, en el problema natural-sobrenatural se considera la dimensión elevante de la gracia más que la sanante, dado que se quiere entender cómo la gracia diviniza al hombre en su naturaleza creada, que no queda suprimida por el pecado.

El Magisterio de la Iglesia. Podríamos resumir así las declaraciones del Magisterio sobre el problema que nos ocupa:

a) Las declaraciones y definiciones del Concilio de Trento que perfilan la doctrina sobre la justicia original, el pecado y la justificación y afirman el carácter real e intrínseco del don de la gracia (DS 1510-1516, 1520-1583).

---

3. *Ibid.*, 236-241.

b) La definición frente a Bayo y Jansenio del carácter gratuito — no debido en modo alguno a la naturaleza — del estado de justicia original (DS 1901-1927, 2435-2437, 2616).

c) La reafirmación del carácter sobrenatural del cristianismo frente a los diversos naturalismos de la época moderna. En el orden del Magisterio, esto tiene lugar, sobre todo, en diversas declaraciones sobre el carácter sobrenatural de la Revelación, en el Concilio Vaticano I (DS 3004-3007).

En el Vaticano I se afirma el hecho de una revelación sobrenatural y positiva, que tiene a Dios como autor y causa, el cual, de modo gratuito se ha revelado a Sí mismo y los eternos designios de su Voluntad. Esta revelación conviene a la bondad y sabiduría de Dios, para que las verdades religiosas del orden natural fueran conocidas sin dificultad. En cambio, es de necesidad absoluta para que el hombre conozca el fin y los medios del orden sobrenatural al que ha sido elevado. En este sentido, la revelación es de necesidad absoluta.

d) Saliendo al paso de los equívocos que había creado la «Nouvelle Théologie» en torno al problema del sobrenatural, la Encíclica «Humani Generis», de Pío XII (año 1950) afirma que desvirtúan el concepto de gratuidad del orden sobrenatural quienes opinan que Dios no puede crear seres intelectuales sin ordenarlos y llamarlos a la visión beatífica (DS 3891).

III. RECORRIDO HISTÓRICO

No pretendemos reconstruir aquí todo el tratado de gracia. Nos limitamos a los intentos específicos más importantes de conciliar lo natural y lo sobrenatural, en su distinción y armonía correspondientes.

A) La época clásica

1. Santo Tomás [4]

Santo Tomás se preocupó por salvar la trascendencia del orden sobrenatural como algo que supera y trasciende la naturaleza humana,

4. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*; E. Schillebeeckx, *L'Instinct de la foi...*; H. de Lubac, *Surnaturel*; H. Bouillard, *Conversión et grâce chez Sto., Thomas d'Aquin* (Paris 1944); R. Ritzler, *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis*

pero al mismo tiempo habla de una capacidad natural que el hombre tiene para la visión beatífica de Dios. Claramente habla de un deseo natural de ver a Dios por parte del hombre.

Pero, por otro lado, defiende la absoluta gratuidad de la visión beatífica que el hombre no puede alcanzar naturalmente (per naturalia) y que sólo como don puede recibir. Habla claramente de dos perfecciones en el hombre: una que puede alcanzar, al estilo de Aristóteles, por la vía contemplativa en esta vida y otra la perfección futura que es la visión beatífica. Sólo ésta es el fin último del hombre; la primera es felicidad de algún modo (quodammodo).

En I-II q. 1-5, habla santo Tomás del fin último del hombre. No olvidemos algo importante en santo Tomás: hace siempre la filosofía en función de la teología y la teología en función de la fe. El parte de la fe: el fin último y único es de hecho para el hombre la visión beatífica y sobrenatural de Dios. Y, a partir de ahí, comienza la especulación.

Comienza diciendo que en el hombre hay un solo fin último (q. 1, a. 4). Todos los fines intermedios se apetecen en función y en razón del fin último. Niega explícitamente que pueda haber para el hombre varios fines últimos: «es imposible que haya varios fines últimos del hombre no coordinados entre sí» (a. 5). Y da la razón: «porque la naturaleza tiende a la unidad. Pero el principio en el proceso del apetito racional es el fin último. De donde resulta que aquello a lo que tiende la voluntad en razón del último fin es uno» (a. 5)... Todo lo que el hombre apetece lo apetece en razón del fin último.

Sostiene santo Tomás que este fin último, único, es la felicidad (beatitudo) (a. 7); felicidad que no puede consistir en realidad creada alguna (dinero, fama, etc.), sino sólo en Dios (q. 2, a. 8): «es imposible que la felicidad del hombre esté en algún bien creado. Pues la felicidad es el bien perfecto, lo que calma totalmente el apetito; de otro modo no sería la felicidad, si quedara todavía algo por apetecer. Ahora bien, el objeto de la voluntad que es el apetito humano es el bien universal, como el objeto del entendimiento es la verdad universal (universale

---

ad mentem S. Thomae (Roma 1938); A. Pirotta, *Disputatio de potentia obedientiali iuxta thomisticam doctrinam*: Div. Thom. (1929) 574-585; (1930) 129-148, 360-381, 560-575; M. Cuervo, *El deseo natural de ver a Dios y los fundamentos de la apologética inmanentista*: Cien. Tom. (1928) 332-348; (1929) 5-36; (1932) 289-317.

verum). De aquí resulta que nada puede calmar la voluntad del hombre sino el bien universal (universale bonum). Lo cual no se encuentra en criatura alguna, sino sólo en Dios; porque toda criatura tiene una bondad participada. Por eso, sólo Dios puede llenar la voluntad del hombre» (a. 8).

El fin último para el hombre es, pues, Dios increado, del que gozaremos en el cielo por la visión contemplativa, visión sobrenatural (I Jn 3, 2) (q. 3, a. 8).

Se pregunta santo Tomás si el hombre es capaz de esta visión beatífica y dice que lo es porque el hombre es capaz del bien perfecto, puesto que «el entendimiento puede aprehender el bien universal y perfecto y su voluntad puede apetecerlo». Es capaz, por lo tanto, de la visión beatífica de la esencia divina. La inteligencia puede conocer el bien universal y perfecto y la voluntad apetecerlo (q. 5, a. 1).

El animal no puede captar la verdad universal (el ente). A ello no llega la naturaleza sensitiva. Pero el hombre puede conocer todo lo que es y apetecerlo. Interpretando el pensamiento de santo Tomás, podemos decir que, (en virtud de su concepción de la analogía), el hombre aprehende a Dios como ente de modo análogo, y consciente de la validez e imperfección de este su conocimiento, tiende a más, a ver a Dios en sí mismo. Más adelante dirá santo Tomás que nada de este mundo sacia el apetito del hombre (q. 5, a. 8).

Cierto que el hombre no puede conseguir la visión por sí mismo (per naturalia) y sólo como don de Dios la puede recibir, porque ver la esencia de Dios está por «encima de toda naturaleza, no sólo del hombre, sino de toda criatura» (q. 5, a. 5). Pero ciertamente existe en el hombre un *deseo natural de ver a Dios*. Claramente lo afirma santo Tomás en q. 5, a. 8, cuando sostiene que apetecer la felicidad perfecta no es otra cosa que apetecer que la voluntad sea saciada. Y así dice que la voluntad tiende a la visión «naturaliter» (q. 5, a. 8, ad 2) y que nada sacia el apetito natural del hombre sino la felicidad perfecta que es la visión (ad 3).

Ahora bien, si santo Tomás habla de un solo fin último, habla de dos perfecciones para el hombre: junto a la perfección última que es la visión sobrenatural (nunca habla de visión natural), habla también de una felicidad imperfecta que el hombre puede tener en esta vida y que puede conseguir por su capacidad natural (q. 5, a. 5). Es lo mismo que dice en I, q. 62, a. 1: «La última perfección de la naturaleza racional

o intelectual es doble. Una la que puede alcanzar en virtud de su naturaleza: y ésta se llama felicidad de algún modo (quodammodo). Por donde Aristóteles dice que la última felicidad del hombre es la más perfecta contemplación con la que el hombre puede contemplar en esta vida lo más inteligible que es Dios. Pero sobre esta felicidad hay otra felicidad que esperamos para el futuro y por la que veremos a Dios tal cual es (1 Jn 3, 2).»

Así pues, la contemplación de Dios en esta vida es lo más grande que el hombre puede alcanzar aquí; pero no es aún la contemplación de la esencia divina y por ello no es plenamente saturante.

Santo Tomás no se plantea explícitamente el problema de la hipótesis de la naturaleza pura, pero habla de una doble perfección (de la cual sólo una es la plena) y para él es un principio inconmovible la absoluta gratuidad de la visión.

2. *Escoto* [5]

Ha sido el P. Alfaro el que ha dedicado parte de su tesis doctoral al tema del sobrenatural en Escoto. Escogemos la síntesis de su investigación:

El ser intelectual creado se inclina por su misma naturaleza con un apetito innato hacia la visión intuitiva de la esencia divina y hacia las perfecciones sobrenaturales que son entitativamente sobrenaturales.

La naturaleza racional, además de apetecerlas naturalmente, es por su misma naturaleza capaz de recibirlas inmediatamente en sí misma.

Sin embargo, es incapaz de alcanzarlas por sus fuerzas activas naturales; su consecución solamente es posible mediante una intervención sobrenatural de Dios.

Como son sobrenaturales en su consecución, de igual modo son totalmente gratuitas de parte de Dios, quien las concede en virtud de un acto absolutamente libre y contingente de su voluntad [6].

Resume así Alfaro la problemática de Escoto:

«Escoto parte del principio de que toda potencia se inclina naturalmente hacia lo que la perfecciona, hacia lo que es bueno para ella. La

---

5. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*; E. Longpré, *La philosophie du D. Scot*, (Paris 1924); H. Ligeard, *La théologie scolastique et la trascendance du sumatural* (Paris 1908).
6. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*, 75.

condición única para que una cosa sea naturalmente apetecida es que ella sea buena para el sujeto que apetece: la medida de dicho apetito viene dada por la medida en que tal perfección es buena para el sujeto. Para determinar si existe o no apetito natural, Escoto considera únicamente la relación existente entre el objeto apetecido y el sujeto que apetece: el que la perfección apetecida pueda alcanzarse de un modo o de otro — natural o sobrenaturalmente — está fuera de esa relación: es indiferente en el concepto de apetito. La visión de Dios es la más alta perfección del ser intelectual creado; luego ésta la apetece naturalmente con la máxima intensidad.

De este modo, queda perfectamente explicado cómo lo sobrenatural perfecciona intrínseca y vitalmente la naturaleza racional. Pero surge por el otro extremo la grave dificultad de que, siendo gratuita la elevación del hombre al orden sobrenatural, Dios pudo no concederla y, entonces en ese caso (posible) hubiese quedado definitivamente frustrado de su objeto la tendencia suprema y fundamental del ser intelectual creado. Es la dificultad que apunta en el dilema de Cayetano: o frustración de un apetito natural o lo sobrenatural *tiene que ser*. Dilema que señala la dificultad más grave que padece la teoría escotista del apetito innato de la visión de Dios, como lo demuestran las soluciones propuestas por los teólogos de la escuela escotista, contemporáneos o posteriores a Cayetano [7].»

En una palabra, al decir Escoto que el hombre apetece naturalmente la visión beatífica como un bien que le perfecciona y al decir que lo apetece con la máxima intensidad, parece comprometer la gratuidad del orden sobrenatural. Sin él queda frustrado.

3. *Cayetano* [8]

El pensamiento de Cayetano sobre el sobrenatural no es una reacción contra Lutero; su pensamiento al respecto ya estaba formado

---

7. *Ibíd.*, 119.
8. J. Alfaro, *Lo natural y lo sobrenatural...*; V. Carro, *Posición de Cayetano sobre la gracia y el libre albedrío*: Ang. (1934) 425-444; ID., *Cayetano y la Tradición teológica medieval en los problemas de la gracia*: Cien. Tom. (1936) 289-311; (1936) 5-32, 260-285; A. Cosssio, *Il cardinale Gaetano e la Riforma* (Cividale 1902).

antes de la aparición del luteranismo [9]. En su Comentario a la Suma tiene como opositor a Escoto y todo su pensamiento se forma como una reacción a él en este punto.

Cayetano parte del principio de que para que un apetito natural no quede frustrado en su objeto, no puede entenderse más allá de lo que alcanzan sus fuerzas naturales. De este modo, lo sobrenatural queda totalmente fuera del campo del apetito natural del ser intelectual creado: la gratuidad del orden sobrenatural queda así al abrigo de toda dificultad.

Cayetano niega el apetito natural de la visión beatífica, porque comprometería la gratuidad del orden sobrenatural. Un apetito no puede existir en vano, y para que no exista en vano, la perfección que desea *tiene que ser*. Si existiera en la naturaleza racional un apetito innato de lo sobrenatural, lo sobrenatural tendría que ser: de lo contrario podría frustrarse definitivamente un apetito natural. El apetito innato incluye, según Cayetano, una exigencia ontológica de su objeto: la razón de ello, recuerda Alfaro [10], está en que no puede existir en vano ni quedar definitivamente frustrado. Por consiguiente, no existe en la naturaleza racional un apetito innato de la visión de la esencia divina: no puede apetecerse naturalmente sino lo que está al alcance de las fuerzas de la naturaleza.

La potencia obediencial queda así reducida a mera capacidad receptiva, con una ausencia de inclinación natural hacia la visión. Queda, pues, salvada perfectamente la gratuidad del orden sobrenatural, de modo que el hombre podría haber quedado en estado de naturaleza pura.

El problema es que en Cayetano se salva la gratuidad del orden sobrenatural haciendo de éste algo totalmente indiferente para el hombre, construyendo así dos pisos: el orden natural y el orden sobrenatural que se le añade de forma totalmente extrínseca y yuxtapuesta.

Pero se pregunta Alfaro: ¿cómo, siendo la visión de la esencia divina la perfección suprema del entendimiento humano, puede éste dejar de apetecerla naturalmente?

Hoy en día, la investigación ha caído suficientemente en la cuenta de que Cayetano no es el historiador objetivo e intérprete desapasio-

---

9. J. Alfaro, op. cit., 13.
10. *Ibid.*, 204.

nado de santo Tomás [11]. Con Cayetano se ha perdido aquel dato de santo Tomás: Omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem [12]. Con él se pierde la posibilidad, fuertemente sentida por la escuela de Maréchal y Blondel, de hurgar en el espíritu humano para buscar en él la «conciencia cristiana» o, lo que es lo mismo, la apertura al infinito que lleva el hombre en su dinamismo intelectual y que, por ello mismo, es una apertura a la visión beatífica.

Si el precio de salvar la gratuidad del sobrenatural es apagar en el hombre la sed que tiene del mismo, mal servicio se ha hecho a la teología. Se habría consumado así uno de los postulados de la teología de la secularización, que pretende que el hombre secular de hoy ya no es religioso.

Indudablemente, se encuentra en Cayetano, junto con la gratuidad del orden sobrenatural, la afirmación de la posibilidad de la naturaleza pura [13] Esto es algo que afirmaría el Magisterio en contra de las tesis de Bayo [14] y que pasará al magisterio actual, como hemos de ver. El problema se va conjugando, por lo tanto, en estos términos:

— que por un lado, si no queremos que el sobrenatural y la visión beatífica de Dios sea algo indiferente para el hombre, tiene que haber en éste una tendencia o deseo natural de ella, como bien señala santo Tomás.
— Pero, por otro lado, esa perfeción es absolutamente gratuita e indebida, por lo que hay que defender que el hombre podía haber sido creado sin ella.

Y mientras Cayetano salvaba la gratuidad del orden sobrenatural, el protestantismo, Bayo y el Jansenismo, la ponían en duda al hacer de

---

11. Cfr. E. Gilson, *Cajetan et l'humanisme Théologique*: Arch. Hist. Doctr. Litt. Moy. 22 (1955-56) 113 y 118 nota 1.
12. *Summa contra Gent.* 3, 57.
13. De la Pienda observa cómo la obra de Alfaro (*Lo natural y lo sobrenatural*) está concebida como una respuesta a la posición de De Lubac que niega la posibilidad de la naturaleza pura (*Le surnaturel* 1946) tratando de demostrar cómo la dicha posibilidad desarrollada por Cayetano es simple continuación e interpretación del pensamiento de santo Tomás (cfr. De la Pienda, op. cit., 70). De la Piensa adiverte sin embargo que muchas de las interpretaciones que hace Alfaro de algunos de los escolásticos por él estudiados están forzadas por dicho prejuicio (Op. cit., 68 ss.).
14. D 1955.

la gracia algo perteneciente a la esencia del hombre o, al menos, parte integrante de la misma. Cayetano representa el polo de la absoluta afirmación de la trascendencia de la gracia (hasta extremos inaceptables) y el protestantismo y el jansenismo el polo de la extrema inmanencia, ya que hacen de lo sobrenatural en el paraíso un elemento constitutivo del hombre, sin el cual el hombre queda destruido.

4. De Lutero a Jansenio

Brevemente, hacemos un resumen de la doctrina de Lutero y de Jansenio, con la única finalidad de enmarcarlos en esta síntesis.

Es paradójico que estos movimientos que quisieron exaltar la trascendencia de la gracia, la lesionen precisamente más que nadie, dado que cuando se la exalta a expensas de la naturaleza, se la convierte en un elemento necesario y constitutivo de la misma. El equilibrio natural-sobrenatural no perdona que se exalte en demasía ninguno de los dos elementos en cuestión.

Lutero. La justicia original era para Lutero connatural a Adán, tanto como la vista a los ojos. Con el pecado original, se corrompe intrínsecamente la naturaleza, perdiéndose el libre albedrío. La naturaleza humana está dominada tiránicamente por la concupiscencia que Lutero identifica con el pecado original y que perdura después del bautismo. La justificación, como sabemos, es extrínseca; realizada por Cristo, llegamos a ella por la fe. Cristo se ha puesto en nuestro lugar para pagar la pena de nuestros pecados a la justicia divina. La justificación del hombre se realiza extrínsecamente de una manera negativa, cubriendo el pecado (no destruyéndolo) y, de manera positiva, imputándonos la santidad y los méritos de Cristo.

En este esquema, el hombre no tiene naturaleza propiamente; sólo es pecado o gracia. El hombre necesita la gracia para toda obra buena. Es impensable que el hombre haga algo bueno al margen de la gracia, que exista alguna tendencia buena sin ella. Lutero entiende pues los dones que constituían el estado de inocencia y justicia original en Adán como parte constitutiva del hombre, quedando totalmente corrompido cuando los perdió por el pecado. Así, la gracia es una exigencia del hombre, que no tiene otra alternativa para hacer bien alguno.

Bayo atenuó esta afirmación haciendo de la gracia y de los demás dones una parte integrante de la naturaleza humana (integrante, no constitutiva, como en Lutero). Pero, de todos modos, se elimina la

gratuidad del orden sobrenatural, pues viene exigido por la propia situación del hombre. De ahí que el Magisterio defendiera contra Bayo la posibilidad de que el hombre hubiera podido ser creado sin la gracia (D 1955).

Jansenismo. Estos son los puntos fundamentales del jansenismo brevemente enunciados: Adán pierde la justicia original y corrompe así la naturaleza humana. Antes del pecado pudo pecar porque sólo tenía la gracia suficiente. Después del pecado, perdida la libertad, el hombre tiene necesidad para todo acto bueno de la gracia eficaz que determina infaliblemente la voluntad. En el hombre caído ya no queda otra alternativa que el doble amor o doble deleite; uno determina al bien y el otro al mal. El hombre es esclavo o del uno o del otro. En el estado actual no se da la gracia meramente suficiente, sino sólo la eficaz, a la cual el hombre no puede resistir.

El jansenismo se caracteriza así por un pesimismo sobre la naturaleza humana. Olvida que ésta persiste en su bondad, aunque dañada por el pecado original, con la capacidad de hacer buenas obras (si bien el hombre, sin la gracia, no puede cumplir todas las exigencias del orden moral).

Según el jansenismo, el hombre presenta, por lo tanto, una exigencia del orden sobrenatural, ya que sin él no puede hacer nada bueno. Y, por supuesto, que en este sistema no cabe la hipótesis de la naturaleza pura.

Los teólogos católicos de la época, con el Magisterio a la cabeza, se levantaron contra este error y defendieron la hipótesis de la naturaleza pura, rechazando en consecuencia toda suerte de exigencia (jurídica u ontológica) de las realidades sobrenaturales por parte de la naturaleza humana. Lo malo era que, junto a esto, se acentuaba el extrinsecismo de Cayetano que vino bien como arma contra estos movimientos heterodoxos. La mayoría de los teólogos, en cuanto a la potencia obediencial, hablarán de una capacidad puramente pasiva y no de un deseo natural de lo sobrenatural. Lo sobrenatural, en muchos de estos teólogos, no es objeto de deseo por parte del hombre. Aparece así como algo indiferente, no contradictorio, pero nada más. Dice así Alfaro: «Para salvar la gratuidad y trascendencia, Cayetano minimizó la inmanencia; bajo este signo se desarrolló el pensamiento de la mayor parte de los teólogos dominicos y jesuitas de los siglos XVI y XVII: no se reconocía en el entendimiento creado sino una capacidad obediencial

pasiva, una mera no-repugnancia a la visión de Dios: la tesis del apetito natural de ver a Dios pasaba a ser patrimonio exclusivo de los teólogos escotistas y hasta llegaría a ser considerada como sospechosa de bayanismo y de jansenismo. Durante el segundo período áureo de la teología escolástica, la mayor parte de los teólogos atendió preferentemente a salvaguardar y subrayar la sobrenaturalidad y la gratuidad de la visión de Dios, descuidando excesivamente el aspecto de su intrinsecidad e inmanencia [15].»

Esto dará lugar a que en los tiempos modernos se renueve el problema y se acentúe el deseo de lo sobrenatural, hasta el punto incluso de que aparezca como una exigencia del mismo. Es el péndulo de la historia.

B) La época moderna

No pretendemos ser exhaustivos en la relación de todos los que han intervenido modernamente en el tema del sobrenatural. Sería imposible y desbordaría además al ámbito de este texto. De nuevo queremos sólo mantenernos en los principales jalones del problema.

La época moderna se caracteriza por una vuelta al *desiderium naturale* de santo Tomás en aras de superar el extrinsecismo de la posición de Cayetano. Muchos y diferentes han sido los puntos de partida hasta dar con la sistematización de H. de Lubac. Exponemos algunos de sus antecedentes.

1. M. Blondel

La filosofía de Blondel hay que entenderla desde la situación histórica que vivió. Era una época dominada por la crítica kantiana que desacreditaba todo conocimiento de las realidades trascendentes, a lo que contribuía también el positivismo del momento.

Blondel quiere devolver la fe católica a tantos espíritus desviados por el agnotiscismo moderno, y su intención fue claramente apologética. Partiendo de los mismos presupuestos críticos, quiere abrir el camino a la fe. Si los filósofos, para su investigación, se basaban en la inmanencia, Blondel quiere demostrar que toda realidad inmanente implica la afirmación de lo trascendente. Para ello va a prescindir de si los conceptos tienen o no un alcance metafísico y toma como punto de partida

15. J. Alfaro, *Trascendencia ae inmanencia de lo sobrenatural*, 6.

el dinamismo de la acción entera del hombre. Como dice De la Pienda [16], toma como punto de partida de su análisis fenomenológico la naturaleza concreta e histórica del hombre. Hace un análisis del deseo humano, tal como se revela en la acción del hombre. De esta manera, descubre en su psicología un deseo del bien último trascendental.

Toma, pues, el inmanentismo no como doctrina (él quiere superar el inmanentismo) sino como método, presentando el cristianismo como respuesta a las aspiraciones más profundas del corazón y del espíritu humanos. En este sentido, comenta Urdanoz [17], Blondel ha desarrollado el conjunto de su pensamiento. Es decir, desde la inmanencia busca llegar a Dios, no sólo al Dios de la razón, sino al Dios de la Revelación.

El motor de esta subida a Dios es el contraste entre la voluntad que quiere (volonté voulante) y el resultado efectivo (volonté voulue), entre la aspiración infinita del querer y su realización concreta. Este contraste e inadecuación continua, comenta Urdánoz [18], constituye la insatisfacción perenne de la voluntad y el resorte incesante de la acción. La filosofía de la acción parte de este conflicto, en un progreso continuo desde su «incompletez» y contingencia hasta el acabamiento en el descubrimiento de un Ser trascendente que dé plenitud a las aspiraciones del hombre [19].

El estudio de este dinamismo de los seres nos lleva al descubrimiento de un sentido, del finalismo de toda su actividad, que conduce a descubrir en lo trascendente la razón de la vida y del hombre. Más que hacer un estudio de los aspectos estáticos de los seres, comenta Urdánoz [20]. Blondel estudia el funcionalismo dinámico de su expansión hasta entrar en el trascendente.

Decíamos que el dinamismo de la acción lleva implícita una tendencia ilimitada hacia el infinito. Por ello, para Blondel, recuerda Urdánoz [21], el conocimiento de Dios es en cierto modo universal al hombre, porque va inmerso en la tendencia de la acción humana hacia el Infinito. Las pruebas de la existencia de Dios son globalmente acepta-

16. J. A. De la Pienda, op. cit., 24; véase también H. Bouillard, *L'intention...*
17. T. Urdánoz, *Historia de la filosofía* VI (Madrid BAC 1978) 269 ss.
18. T. Urdánoz, *Ibíd.*, 271.
19. *Ibíd.*, 271.
20. *Ibíd.*, 271.
21. *Ibíd.*, 278.

das, pero como demostraciones abstractas que no determinan la opción. Hace falta la fuerza de la acción para lograr la comunicación y llegar a una certeza inmediata por la fuerza de misterio. Blondel admite así un cierto ontologismo, en el que se resuelve su teoría de un conocimiento vivo y concreto [22].

Pero Blondel no se para en el orden natural. Blondel propone, al final, una última expansión de la acción que es el deseo incondicionado del sobrenatural, de una revelación positiva capaz de calmar el anhelo de una aspiración infinita latente en la acción. La elevación sobrenatural sería así la perfección última exigida por esta dialéctica de la acción.

Como sabemos, la encíclica *Pascendi* de Pío X [23] declaraba errónea esta exigencia de lo sobrenatural, si se toma en sentido verdadero y propio. Por ello Blondel matizó sus afirmaciones con el fin de adecuar su doctrina a la fe de la Iglesia [24].

La filosofía de Blondel, con la expansión de la acción a lo sobrenatural, parecía presentar una exigencia de éste por parte de la dinámica misma de la acción. Sólo que su fe y atención al magisterio le ayudaron a matizar este tipo de afirmaciones.

2) Teilhard de Chardín

Teilhard, por su parte, correría caminos análogos, partiendo de su idea de la evolución [25]. En varios pasajes de sus escritos, Teilhard parece presentar la Encarnación como el punto culminante de la evolución permanente de la creación. Su visión de la evolución como marcha ascendente de la materia hacia la vida, hacia la conciencia y, finalmente, hacia Cristo, le hace ver a Cristo como el culmen del proceso evolutivo de la «unión creadora [26].»

Es cierto que en Teilhard no aparece claro si la Encarnación se presenta como conveniente o como rigurosasmente necesaria para culminar la marcha ascendente de la evolución. Se trata de una ambigüedad

---

22. *Ibíd.*, 278.
23. C. Colombo, *El problema del sobrenatural* (Barcelona 1961), 20.
24. T. Urdánoz, op. cit., 278.
25. Teilhard de Chardín, *El fenómeno humano* (Madrid 1967); ID., *L'activation de l'energie* (Paris 1963); O. Smulders, *La visión de Teilhard de Chardin* (Brujas 1964) 144-147; J. Alfaro, *El problema teológico...*, 234 ss.
26. J. Alfaro, op. cit., 255.

más (e importantísima) de su método [27]. Hacer de la Encarnación de Dios en el mundo una exigencia de la evolución será una extrapolación injustificable desde la ciencia y desde la filosofía, pero sobre todo desde la fe cristiana, la cual confiesa que la Encarnación es un acto de la absoluta y gratuita condescendencia divina y que jamás puede ser debida al proceso evolutivo de la creación.

La posición de De Lubac tiene sin duda alguna en Blondel y en Teilhard una fuente de inspiración.

3) H. De Lubac [28]

De Lubac en realidad no se opuso sólo al extrinsecismo de Cayetano, sino a toda postura que admitiese la hipótesis de la «naturaleza pura», yendo a nuestro juicio más allá de una postura equilibrada. En su primera obra, *Le surnaturel* (1946), De Lubac defendió más o menos esta doctrina:

El hombre es, por su misma esencia de espíritu, deseo natural y absoluto de la visión de Dios como libre autodonación personal de sí mismo. Por su misma naturaleza espiritual está ya destinado a la visión. El hombre no puede ser creado sin ese destino, esencialmente identificado con su condición de espíritu. La inmanencia de la visión de Dios queda, pues, plenamente explicada.

Pero De Lubac quiere también salvar la trascendencia y dice para ello que es Dios mismo el que, por su libre acto creador, ha dado al hombre el deseo natural de la visión. Al crear libremente al hombre como naturaleza espiritual, Dios ha puesto ya las implicaciones de su gesto creador; en su mismo acto de crear al hombre como espíritu y deseo natural de la visión, Dios quiere ya su misma autodonación personal al hombre en la visión. Además, el hombre desea la autocomunicación de Dios como un acto libre por parte suya. El hombre no desea a Dios como un animal a su presa, sino como don personal. El hombre

27. *Ibid.*, 255.

28. Véase sus obras en nota 1; J. A. De la Pienda, op. cit., 31 ss; J. Alfaro, *El problema teológico...*, 239 ss.; Ch. Boyer, *Nature pure et surnaturel dans le «surnaturel» du P. De Lubac*: Greg. (1947) 379-396; L. Renwart, *La «nature pure»...*; C. Colombo, *El problema de lo sobrenatural* (Barcelona 1981).

no puede ser creado sin este destino, pero el destino tiene que venir como don. No admite la posibilidad de la naturaleza pura [29].

Esto provocó la intervención de Pío XII, que en *Humani Generis* dejó claro que Dios podía haber dejado al hombre sin elevarlo al fin sobrenatural, poniendo así de relieve que la gratuidad de lo sobrenatural es la gratuidad de lo que podía no haber sido: «Alii veram gratuitatem ordinis supernaturalis corrumpunt cum autumnent Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» (D 2318).

La segunda obra de De Lubac (*Le mystère du surnaturel*, 1965) volvió sobre el tema. En general, De Lubac tiene el enorme mérito de haber resucitado el deseo natural de la visión beatífica, si bien lo ha concebido como un deseo absoluto e incondicionado. Este deseo de la visión beatífica es un deseo profundo, constitutivo de la naturaleza: «es un deseo que no es en mí un "accidente" cualquiera. No me proviene de una particularidad, quizá modificante, de mi ser individual o de una contingencia histórica con efectos más o menos transitorios. A mayor razón no depende en absoluto de mi querer deliberado. Está en mí por el hecho de que pertenezco a una humanidad actual, a esta humanidad que está, como se dice, "llamada". Porque la vocación de Dios es constitutiva. Mi finalidad, de la que este deseo es expresión, está inscrita en mi mismo ser, tal como ha sido puesto por Dios en este universo. Y por voluntad de Dios yo no tengo otro fin real, es decir, realmente asignado a mi naturaleza y ofrecido a mi adhesión (sea la que sea la forma en que esto se verifique) que el "ver" a Dios [30].»

Se trata de un deseo natural, necesario y determinado como el término con el que se relaciona: «unicuique naturaliter convenit unus finis, quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum», lo dice santo Tomás. Si no alcanzo este fin pierdo todo lo mío, se puede decir que estoy condenado [31]. Sin embargo, dice, no hay una exgiencia de dicho fin, de modo que cabe demostrar la gratuidad del mismo pero

---

29. «Si l'on reconnait ensuite que l'aspect anthropologique est lié à l'aspect théocentrique au point d'en etre objetivement inséparable, on en concluira qu'il ne peut y avoir pour l'homme qu'une fin: la fin surnaturelle telle que l'Evangile la propose et que la théologie la définit par la «vision béatifique» *(Le surnaturel* [Paris 1946] 493).
30. *Le mystère*, 81.
31. *Ibid.*, 83.

no en relación a una naturaleza hipotética, sino en relación con esta naturaleza mía concreta.

De Lubac rechaza la hipótesis de la naturaleza pura, porque con ella se construye lo sobrenatural en relación a una naturaleza abstracta, inexistente, pero no en relación a mi yo concreto, a mi naturaleza histórica. «Poniendo la hipótesis de otro orden de cosas, se pone por ello mismo, se quiera o no, otra humanidad, otro ser humano, y si cabe decirlo, otro yo [32]». Pero ese otro yo no tiene nada que ver con mi yo. Los Padres, dice, no han acudido a esta hipótesis de la naturaleza pura. Además, ello implicaría que Dios intervendría dos veces, cambiando la finalidad establecida al principio.

Ocurre, además, que en el establecimiento de la gratuidad por la hipótesis de la naturaleza pura hacemos una falsa representación del problema, imaginando que un yo previo a la creación recibe el ser de la mano de Dios: «yo soy creado» y posteriormente, este yo creado recibe el don de la gracia. No, todo es don, y yo soy en la medida en que soy creado, no previamente a la creación. Yo no preexisto a la creación: yo recibo mi ser en la creación. Y tampoco podemos imaginar la elevación como si Dios diese su gracia y estuviese frente a mí como un hombre está frente a otro y le hace el don de la amistad. «Como si su situación respecto de mí fuese del todo exterior, no permitiendo hacerme otra cosa que un regalo, es decir, un don completamente exterior [33].»

Es preciso suprimir ese supuesto imaginativo: «Desde el momento en que digo "yo" existo, tengo un ser; y desde el momento en que existo, desde el momento en que tengo mi ser, estoy finalizado. Imposible disociar realmente estos tres momentos para distribuirlos en tres instantes de la duración, entre los que habría que concebir un doble hiato [34].»

Pero prescindiendo de ese proceso imaginativo, De Lubac cree que se puede hablar (y así se lo han aconsejado después de su primera obra) de dos gratuidades por parte del hombre: la gratuidad de la creación y la gratuidad de la elevación a la visión beatífica. Dios po-

32. *Ibíd.*, 86.
33. *Ibíd.*, 109.
34. *Ibíd.*, 109-110.

día no haber dado el ser humano y Dios podía no haber llamado a la visión [35]. Dios no estaba obligado ni a darme el ser ni a imprimirme una finalidad sobrenatural. El don sobrenatural no es una consecuencia de la creación. Si ya la creación puede ser dicha una gracia, mucho más lo es la llamada a ver a Dios. Si la creación es contingente, mucho más lo es el don de la gracia. Dice así De Lubac:

«Entre la naturaleza existente y el sobrenatural al que Dios la destina, la distancia es tan grande y la heterogeneidad tan radical como la que hay entre el no-ser y el ser. Porque el paso de una a otra no es sólo el tránsito al "más-ser", sino el paso a otro tipo de ser. No se requiere sólo un suplemento de fuera, que daría una gracia actual: se requiere un nuevo principio, el principio de vida divina que llamamos gracia santificante [36].»

La naturaleza no es la gracia, no es el germen de la gracia. Una cosa es el ser y otra la amistad divina. No cabe, pues, hablar de exigencia. «La absoluta gratuidad de nuestra adopción filial, de parte de Dios Padre, trasciende sin absorberla la absoluta gratuidad del don fundamental de la creación [37].»

Ha distinguido, pues, De Lubac dos gratuidades, dos modos diferentes de participar en la bondad divina, la *datio* y la *donatio*, el don hecho por el amor y el amor mismo y personal de Dios. La gracia es un nuevo principio por el que se nos da Dios mismo en persona [38].

Admite, pues, una doble gratuidad. Ahora bien, un punto clave para interpretar el pensamiento de De Lubac es el rechazo de que esa doble gratuidad comprenda un doble fin [39]. Eso no, la finalidad es algo que determina constitutivamente los medios y, en este sentido, la visión beatífica no se explica apelando a la naturaleza, sino que la naturaleza se explica por lo sobrenatural: «Es el fin el que es el primero y el que reclama y recluta los medios [40].»

La finalidad que Dios ha querido es la finalidad sobrenatural: es el sobrenatural el que suscita la naturaleza antes de invitarla a acogerlo.

---

35. *Ibíd.*, 110-111.
36. *ibíd.*, 114.
37. *Ibíd.*, 120.
38. *Ibíd.*, 123.
39. *Ibíd.*, 120 ss.
40. *Ibíd.*, 128.

Dicho de otra forma, porque Dios ha querido que fuéramos para él, ha querido que fuéramos. Creando el alma humana, la ha destinado al fin sobrenatural, Dios ha dispuesto en ella una aptitud natural para esta vida sobrenatural. Es el fin el que produce los medios. El hombre es imagen (natural) de Dios porque Dios lo ha querido para su semejanza (sobrenatural). No hay, por tanto, exigencia; el que quiere el fin, pone los medios. Porque hemos sido elevados al fin sobrenatural, por eso Dios nos ha hecho capaces de ello.

Ciertamente, De Lubac, que siempre se muestra enemigo de Cayetano y de su tesis, es muy benigno con la teoría de los que defienden que sólo hay un fin verdaderamente último (la visión beatífica), pero admiten un fin natural (la posibilidad de un fin natural, nunca saturante y por tanto, no último) en un continuo goce y perfeccionamiento progresivo, pero nunca último y plenamente saturante [41]. De todos modos, esto lo admitiría De Lubac con la condición de que tal progreso fuese real, es decir, se acercase realmente al fin último. Ahora bien, citando a I. de Montcheuil y a R. Ravaisson, dice que un progreso que no se acerca nunca realmente al fin último no es tal progreso y, por tanto, desestima la propuesta [42].

Reflexión sobre la postura de De Lubac. Hacemos la crítica al pensamiento de De Lubac de la mano de las reflexiones del P. Alfaro [43] ampliadas por nuestra parte.

No es preciso insistir sobre la potencia obediencial del hombre para la visión beatífica, entendida como tendencia positiva aunque ineficaz hacia ella. Este ha sido el logro innegable del P. De Lubac en la medida en que ha sido fiel al pensamiento auténtico de santo Tomás, olvidado y descuidado por Cayetano, que entre lo natural y lo sobrenatural veía simplemente una relación de indiferencia. El problema que ahora abordamos no está aquí, sino en el punto de salvaguarda de la trascendencia de lo sobrenatural.

Estamos también de acuerdo en que no puede haber dos fines plenamente últimos. Sólo la visión beatífica es el fin plenamente último (aunque esto no significa que el deseo del fin último sea absoluto y no condicionado). También estamos de acuerdo con De Lubac en que la

---

41. *Ibíd.*, 247 ss.
42. *Ibíd.*
43. Cfr. obras citadas en nota 1.

gratuidad de la elevación a la visión tiene que ser explicada en relación al hombre histórico concreto que está llamado por Dios efectivamente a la visión. El hombre no existe, sino como criatura intelectual destinada de hecho a la visión. Pero no estamos de acuerdo con el rechazo que De Lubac hace de la hipótesis de la naturaleza pura.

La hipótesis de la naturaleza pura es algo necesario para comprender la misma realidad histórica del hombre. De la misma manera que me pregunto por el ser del hombre: si es un ser meramente fáctico o necesario, y al saber que es contingente, deduzco que podía no haber existido, me pregunto también si la destinación al orden sobrenatural es meramente fáctica o necesaria. De Lubac, al afirmar que nuestro deseo natural de ver a Dios es absoluto, pone una conexión de necesidad, y lógicamente no admite la hipótesis de la naturaleza pura. Ahora bien, si nuestro destino a la visión es meramente fáctico, entonces se deduce claramente la hipótesis de la naturaleza pura.

Además, la gracia es divinizante y dependiente de la encarnación de Cristo. Por ello deduzco que, como criatura, podía haber existido sin ella. No parto de la creación para considerarla como algo previo a la elevación, sino que parto de la elevación concreta, y viendo que esta elevación concreta es meramente fáctica (como lo es el orden de la encarnación), deduzco que podía haber existido sin esa elevación. No parto, pues, de la naturaleza pura como hipótesis, sino que parto de lo real, deduciendo de esta realidad puramente fáctica la hipótesis de la naturaleza pura. Y esta es una deducción necesaria. Lo cual no significa que entonces podría haber en el hombre dos fines últimos: el natural y el sobrenatural. Como veremos más adelante, en el hombre sólo es posible un fin plenamente último.

Cierto que, al imaginar el don creador de Dios, hacemos falsos pasos. No cabe duda de que yo en tanto soy en cuanto que soy creado; pero como ha dicho muy bien De Lubac, una cosa es la *datio* y la otra *la donatio*, una cosa es la creación del ser humano y la otra la llamada de dicho ser a la amistad divina. Entre el yo y la creación de ese yo no hay distinción; pero la hay entre ser creado como hombre y el ser llamado a la gracia.

En efecto, De Lubac habla de dos gratuidades, pero después las reduce a una: la gratuidad de lo sobrenatural. Toda vez que no concede al hombre creado y en cuanto creado una finalidad propia, le suprime su autonomía, dado que le convierte en medio de un fin sobrenatural.

Pero ¿qué es una naturaleza sin un fin propio y autónomo, dado que el fin es la realización (entelequia) de la propia naturaleza?

De Lubac lo entiende todo desde el fin sobrenatural, y lo natural queda reducido a un medio para tal fin. Sólo hay gracia, el hombre es constitutivamente sobrenatural. No hay naturaleza del hombre con un fin propio. Dios hizo al hombre en vistas a la gracia y determinado en su ser por la gracia, de tal modo que sin ella el hombre no se realiza como tal. Es la permanente contradicción de De Lubac: el hombre tiende necesariamente a la gracia como único fin posible y tiende a ella como don. Esta es su contradicción. Y no se puede replicar que las cosas del amor son así, porque las cosas del amor, siempre gratuitas, no son contradictorias.

En el fondo, se ha reducido todo a una gratuidad. El hombre ha sido creado para la visión sin que pudiera haber sido creado para otra finalidad. Participa, por tanto, de la única gratuidad propia de la visión. Es la gracia que dialoga con la gracia, pero no la gracia que dialoga con el hombre. Pero no podemos olvidar que, si la gracia es tal, es porque pudo no haber sido respecto de un hombre que no la exige de modo alguno y que podía haberse realizado de otro modo.

Que la finalidad del continuo perfeccionamiento no sea tal finalidad porque de hecho no se acerca a la visión no convence en absoluto, porque siempre hay progreso respecto del punto de partida. Un hombre con mil pesetas es más rico que uno con cien, aunque ninguno de ellos, por mucho que sumen, pueda llegar al infinito. Hay, por tanto, un progreso auténtico en el perfeccionamiento continuo.

Todo está, por tanto, en admitir dos gratuidades, la de la creación y la de la elevación, como distintas y dotadas ambas de una propia y autónoma finalidad, siempre y cuando no se acepten dos fines últimos y se siga admitiendo como clave el deseo natural de la visión beatífica en contra del extrinsecismo de Cayetano [44].

---

44. De la Pienda (cfr. *El sobrenatural de los cristianos*) busca la superación del lenguaje natural-sobrenatural en una terminología más personalista e histórica, usando las categorías de misterio, amor, diálogo, etc. La terminología de natural-sobrenatural lleva más o menos a una concepción de yuxtaposición (op. cit., 195).
Se apoya en los siguientes principios de K. Rahner: Dios en tanto puede crear el mundo en cuanto puede amar a alguien distinto de él, es decir, a la criatura espiritual. Es absurda una creación del mundo en el que no se diera un espíritu finito y esto porque si Dios ama, es para autocomunicarse en el amor a ese espíritu finito. El fin último de una criatura determina su estructura interna (Op. cit., 199).

Y dice así De la Pienda: «Según el primer principio el único motivo suficiente de toda creación posible es el amor de Dios a la criatura espiritual.
La posibilidad de toda creación se fundamenta en la posibilidad de la autocomunicación de Dios ad extra. El poder creador de Dios, por tanto, ha de ser entendido como una posibilidad derivada, restringida y secundaria respecto a la posibilidad originaria de la autocomunicación divina. El motivo y la finalidad última que hace posible y real la creación es, pues, esta autodonación de Dios a la criatura» (Op. cit., 199).
Toda posible creación sólo puede tener un solo fin último: la autocomunicación de Dios al espíritu finito; fin último que determina la estructura interna de toda la creación y del espíritu finito. «Este será creado siempre, en toda hipótesis posible, con una constitución interna que lo finaliza intrínsecamente a poder recibir el amor de Dios como tal, como libre y gratuita autocomunicación» (Op. cit., 200).
Queda suprimida la hipótesis de la naturaleza pura así como el existencial sobrenatural (como «intermedio inútil»). Pero no queda comprometida la gratuidad de la gracia, en el sentido de que el hombre tuviera derecho a exigir por creación su propio fin último, pues si entendemos la relación de la criatura con Dios no en términos de «debe» (propio de una terminología naturalista) sino en los términos de una relación de amor, habría que concluir que en todo caso el hombre tiene el poder, o el derecho, si se quiere, de aceptar o rechazar esa libre oferta de Dios. El hombre por creación nace capacitado para aceptar el don divino y es este amor divino la fuente de dicha capacitación.
Todo amor, en efecto, es libre y gratuito y en él no se puede hablar de derechos o exigencias. El carácter personal del amor salva su gratuidad.
Se pregunta si, de esta forma, no se reduce todo a una sola gratuidad y dice que la gratuidad de la creación y la de la gracia no queda anulada, sino que aquella queda integrada como un elemento interno de la gratuidad de la gracia (Op. cit., 204). «De la misma manera que el poder divino de crear es sólo un momento interno del poder que Dios tiene de autocomunicarse» (*Ibíd*).
Dios ha creado y ello lo ha hecho buscando su autocomunicación al hombre. Por parte de Dios sólo hay un solo acto libre y gratuito: el amor para una relación de amistad. «En ese solo acto Dios crea y realiza la oferta de su amistad a la criatura. No crea por un lado y hace la oferta por otro. En este único acto divino, por razón del mismo, sólo se da una gratuidad y una libertad divina. Por razón de los términos de este acto podemos y tenemos que distinguir entre gratuidad de la creación junto con la oferta y gratuidad de la efectiva autocomunicación divina en la gracia santificante. La creación ya lleva en sí misma la oferta; es en sí misma esa oferta. Mi misma existencia es en sí misma oferta divina a una relación de amistad con Dios» (*Ibíd*, 205). Dios quiere darse y para ello crea la persona humana.
Creemos que, a pesar de la crítica que De la Pienda hace a De Lubac, su sistema no se diferencia en el fondo de él: Dios quiere darse y para ello crea la persona humana, sólo podemos hablar de una finalidad que estructura la misma creación.

4) K. Rahner [45]

La posición de K. Rahner es una posición un tanto original. Pretende situarse entre la visión extrinsecista de antaño que considera la gracia como un accidente que por decreto divino distorsiona la marcha de una naturaleza que de suyo es indiferente a la gracia (de modo que ésta no tiene nada que ver con la vida consciente e intelectual del hombre) y la visión representada por el anónimo D [46] que corresponde en el fondo a la tendencia de la *Nouvelle théologie*.

En esta última percibe Rahner la tremenda inconsecuencia que supone el admitir una ordenación incondicionada a la gracia y la gratuidad de la misma: «¿el mismo que ha creado tal ordenación a la comunión personal e íntima de dos personas en el amor (en nuestro caso, el hombre y Dios) no puede negarla sin chocar al mismo tiempo contra el sentido de esta creación y su mismo creador? [47]» Si la destinación es incondicionada, la concesión de la gracia ya no puede ser indebida.

Concibe Rahner que el mismo orden sobrenatural crea en el hombre una ordenación, también gratuita, a la gracia y que, como tal ordenación, pertenece a la esfera consciente y libre. Este es el existenical sobrenatural. «Así admitimos en el hombre un "existencial sobrenatural" que consiste en la permanente orientación hacia la visión beatífica. Es verdad que la visión beatífica es para el hombre realmente "sobrenatural" y que, por consiguiente, no puede ser objeto de un apetito innato.

---

45. Véanse las obras citadas en nota 1: J. A. De la Pienda, op. cit., 87 ss.; ID., *La antropología trascendental de K. Rahner* (Oviedo 1982); J. Alfaro,. *El problema teológico...*, 263; A. Röper, *Die anonymen Christen*(Mainz 1963).

46. El anónimo D es un artículo aparecido con el título: *Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade*: «Orientierung» 14 (1950) 138-141. La crítica de K.Rahner a este anónimo es la de reducir todo a una gratuidad. Resume así De la Pienda (Op. cit., 60) la crítica dicha de K. Rahner:
«Si ese deseo es constitutivo de la naturaleza y ésta no se concibe ni puede existir sin ese deseo, entonces esa tendencia absoluta hacia Dios entra dentro de la misma idea, dentro de la misma posibilidad de esa naturaleza. De esa manera se concede a la criatura una verdadera exigencia del sobrenatural. El cumplimiento de ese deseo es debido, no gratuito.
La infalibilidad del don se deriva de la naturaleza misma, el sobrenatural es una secuela necesaria de la creación. Una vez que Dios decide crear, está obligado a darle al hombre un destino sin el cual no es inteligible ni definible ni posible. No hay, pues, más gratuidad que el don de la creación.»

47. K. Rahner, *Sobre la relación de naturaleza y gracia*: Escr. Teol. I (1961) 334.

Sin embargo, en el hombre histórico, incorporado a la actual economía soteriológica, puede admitirse una cualidad que afecte a su sustancia (el existencial sobrenatural) por el cual "tiende" verdaderamente hacia su fin sobrenatural [48].»

La tendencia a la visión no es, pues, fruto de la potencia obediencial, es fruto creado por el mismo orden sobrenatural existente. Por ello, el hombre, siempre y en todas partes, es en su estructura interna distinto de lo que sería si no poseyese ese fin [49]. Esa potencia donada es lo «más auténtico suyo, el centro, y la razón radical de lo que él es» [50]. «Esta capacidad para el Dios del amor personal, que se entrega a sí mismo, es el existencial central y permanente del hombre en su realidad concreta [51].»

Así se salva la sobrenaturalidad de la visión beatífica: porque la misma tendencia y ordenación a ella es indebida y gratuita.

Esta ordenación gratuita a lo sobrenatural presupone la potencia obediencial natural, la apertura hacia el existencial sobrenatural que se da en el hombre, el dinamismo espiritual que el hombre tiene como criatura, como condición trascendental imprescindible para la posibilidad de una vida espiritual.

Ahora bien, si Rahner afirma que la gracia entra así en la esfera de la conciencia espiritual del hombre, no se ha de entender dicha conciencia en el sentido reflejo y temático de la misma. Se trata de un cambio del objeto formal de la inteligencia y de la voluntad: Dios en si mismo como objeto directo del amor y del conocimiento humanos, y es en este sentido como se dice que la gracia entra en la esfera de la conciencia, es decir, atemáticamente, como horizonte formal nuevo, como luz bajo la que son percibidos los objetos concretos y temáticos. Y continúa Rahner diciendo:

«Es totalmente admisible decir que toda la vida espiritual del hombre está constantemente conformada por la gracia. No es un acontecimiento que sucede raras veces, sólo de vez en cuando por ser gracia indebida... Toda nuestra vida espiritual se desarrolla en el ámbito de la voluntad salvífica de Dios, de su gracia previamente dada, de su lla-

---

48. *Ibíd.*, p. 330, nota 4.
49. *Ibíd.*, 331.
50. *Ibíd.*, 340.
51. *Ibíd.*, 341.

mada que deviene eficaz. Todo lo cual es un momento y un dato anónimo (si no es interpretado desde fuera por el mensaje de la fe) de nuestro ámbito existencial consciente [52].»

El hombre vive consciente y constantemente ante el Dios trinitario de la vida eterna aunque no lo sepa (temática y reflejamente). Dios vivo es el «hacia donde», inexpresable pero dado, de la dinámica de toda vida espiritual y moral en el ámbito espiritual de la existencia fundada de hecho por Dios.

Esta vida sobrenatural vivida «anónimamente» por todo hombre se hace temática por la explicitación de la predicación evangélica: «Por eso, la llamada que el mensaje de la fe de la Iglesia visible hace al hombre no llega a un hombre que por ella (y, por lo tanto, por su conocimieno conceptual) entra en contacto espiritual, por primera vez, con la realidad predicada. Es, más bien, una llamada que convierte en objetivización refleja (y naturalmente imprescindible para una toma de contacto plenamente desarrollada) lo que ya estaba ahí en forma de realidad inexplícita, en tanto elemento de su existencial espiritual. La predicación despierta explícitamente lo que ya está en la profundidad de la esencia humana, no por naturaleza, sino por gracia. Pero como una gracia que rodea al hombre (también al pecador o incrédulo) siempre como ámbito ineludible de su existencia [53].»

Entramos así en la teoría de los cristianos anónimos [54]. Si tenemos en cuenta de un lado la necesidad de la fe y, de otro, la voluntad salvífica universal de Dios, debemos pensar que debe existir una gama en la pertenencia a la Iglesia desde un cristianismo pleno y explícito a otro real, pero implícito. El pagano es alguien que se mueve ya hacia la salvación de Dios, es un cristiano anónimo. El acontecimiento de Cristo es algo que le afecta ontológicamente, precedentemente a la toma de posición por parte del hombre: «La autocomunicación de Dios ofrecida a todos y cumplida de modo supremo en Cristo significa más bien la meta de la creación, que precedentemente a su libre toma

---

52. K. Rahner, *Naturaleza y gracia*: Escr. Teol. IV. Madrid 1961, 234.
53. *Ibíd.*, 235.
54. K. Rahner, *Los cristianos anónimos*: Escr. Teol. 6 (Madrid 1969) 535-544; véase también: *El cristianismo y las religiones no cristianas*: Escr. Teol. 5, 135-156; ID., *Ist das Christentum eine «absolute Religion»?*: «Orientierung» 29 (1965) 176-178; ID., *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*: «Orientierung» 32 (1968) 155-159.

de posición determina la naturaleza del hombre (ya que la palabra y la voluntad divina operan lo que anuncian) otorgándole un carácter que podríamos llamar "existencial sobrenatural" [55].»

Por lo tanto, el mensaje que llega de fuera es la explicitación de lo que ya somos desde siempre por gracia y que, al menos, atemáticamente experimentamos en la infinitud de nuestra trascendencia. Un pagano acepta la revelación cuando se acepta a sí mismo por entero, ya que ella habla en él. Cuando alguien, en la callada honradez de cada día, se acepta a sí mismo, ha aceptado de forma implícita la Revelación cristiana. Y no es necesario aceptar a Dios explícitamente para ello. Independientemente de lo que declare, aquel que no dice en su corazón: «no hay Dios», sino que da testimonio de él por medio de su radical aceptación de la existencia, es un creyente. Comenta así De la Pienda:

«Todo hombre, por tanto, aceptándose a sí mismo por entero, acepta implícitamente esta su dimensión sobrenatural o atemática. Se da en el hombre una capacidad de una aceptación también atemática de esa revelación u oferta divina que se da en la trascendentalidad. Esta aceptación atemática es llamada por Rahner "fe atemática", o más frecuentemente, "fe implícita", en cuanto distinta de la fe "categorial" [56].»

Todo esto no dispensa a nadie del trabajo de la evangelización, pero le preserva del pánico y le da fuerza para la paciencia, dice Rahner. No significa que haya que rebajar el corpus doctrinal o que disminuya la importancia de la misión. En la defensa de esta fe implícita se funda Rahner en LG 16 que habla de la posibilidad de la salvación incluso para los que no conocen a Cristo. Dice también AG 7 que Dios puede otorgar la fe por caminos que sólo él conoce. No se desnaturaliza la Iglesia y los sacramentos por ello.

La doctrina del cristianismo anónimo es, por tanto, consecuencia del existencial sobrenatural [57]. Depende también de la distinción rahneriana entre «dimensión trascendental» y «dimensión categorial» del ser y de la actividad del hombre [58]. Esta dimensión trascendental tiende a tematizarse, de ahí que la Iglesia sea el grado perfecto de dicha temati-

---

55. *Los cristianos anónimos*, 539.
56. J. A. De la Pienda, op. cit., 140.
57. *Ibíd.*, 139.
58. *Ibíd.*

zación. Es la plenitud histórica y socialmente constitutiva de esa trascendentalidad sobrenatural [59].

La misión, por lo tanto, consiste en explicitar y concretar categorialmente la salvación que anónimamente se da ya en el pagano. «Para Rahner, continúa De la Pienda, la misión externa de la Iglesia no sólo no es superflua e inútil dado el "cristianismo anónimo", sino que es absolutamente necesaria. Pero esta su necesidad no se puede deducir de un modo exclusivo ni primariamente del cuidado de la salvación de cada uno, puesto que la eficaz voluntad universal salvífica de Dios ya ofrece a cada uno la posibilidad de salvarse incluso sin el bautismo.

La necesidad de la misión de la Iglesia se fundamenta en dos razones principales: el positivo mandato de Dios y la estructura encarnatoria de cristianismo. Esta estructura encarnatoria exige internamente que la gracia se realice en una perceptibilidad histórica y social por medio de la cual alcanza todas las dimensiones de la existencia [60].»

Así pues, el cristianismo no trae la posibilidad de la salvación al pagano; ésta ya la tiene el pagano previamente a toda predicación del Evangelio [61]. La función de la Iglesia es explicitar un cristianismo anónimo ya existente y conducir ese cristianismo a su plenitud histórica y social. «No es función específica de la misión el llevar la salvación a los no cristianos [62].»

Reflexión sobre la doctrina de K. Rahner. La posición de K. Rahner ampliamente divulgada sobre todo por su incidencia en la teoría de los cristianos anónimos, no deja de presentar problemas. Algunas voces autorizadas así lo han entendido.

En primer lugar, la objeción que más se ha formulado contra la doctrina del existencial sobrenatural es que viene a ser un intermedio inútil y absolutamente formal entre la potencia obediencial y la gracia. Se entiende la intención de K. Rahner de salvar la gratuidad del orden sobrenatural, pero no se entiende así el recurso a un hipotético nivel intermedio que anula por completo la función de la potencia obediencial. Dice así el propio De Lubac: «A decir verdad, en la medida en que este existencial se concibe como una especie de "medium" o de

59. *Ibíd.*, 144.
60. *Ibíd.*, 166.
61. *Ibíd.*, 165.
62. *Ibíd.*, 168.

"una realidad de unión", se podría objetar que es un supuesto más bien inútil, porque el problema de la relación entre la naturaleza y el sobrenatural no queda así resuelto sino más bien desplazado [63].» En términos parecidos se expresaba Schillebeeckx, cuando afirmaba que así no se soluciona el problema, sino que se desplaza [64]. Y lo mismo viene a decir De la Pienda [65].

En realidad, si la potencia obediencial no es meramente pasiva e indiferente a la gracia, sino una apertura a la misma, no hace falta que se apele a otra realidad que haga tal función. Basta con que después se salve bien la gratuidad del orden sobrenatural manteniendo su absoluto carácter indebido. Por otro lado, al colocar el existencial sobrenatural como dialogante de la gracia, la potencia obediencial queda desplazada y así tiene lugar un diálogo de la gracia con la gracia (existencial sobrenatural) pero no un diálogo de la gracia con el hombre.

Estamos también de acuerdo en que la gracia puede llegar por medios extraordinarios, que sólo Dios conoce, a todo hombre de buena voluntad, pero de ahí a hacer de todo pagano un ser *constitutivamente* cristiano en el sentido de que posea una *realidad ontológica* que le capacita para la gracia y le da cierto derecho a ella, nos parece que va un abismo. Nos preguntamos si el existencial sobrenatural no viene a ser una especie de sucedáneo del carácter bautismal en cuanto realidad ontológica que no coincide con la gracia, sino que le capacita al hombre a ella y le da cierto derecho a la misma. Hacer, por otro lado, de la predicación y los sacramentos de la Iglesia el complemento categorial de una salvación ya dada en el interior del pagano, parece reducir

---

63. H. De Lubac, *Le mystère du surnaturel*, 136 nota 1.
64. Dice E. Schillebeeckx: «Semejante "medium" es inútil y está de suyo desprovisto de sentido, ya que esta solución no hace más que desplazar la dificultad: hace que reemplace al problema de la relación entre la naturaleza y la sobrenaturaleza el problema de la relación entre la naturaleza y ese "medium", que no es natural pero que tampoco es la gracia santificante» (*Revelación y teología* [Salamanca 1969] 350).
65. De la Pienda dice así: «El espíritu finito ya está por creación orientado a una relación de amor con Dios. Por tanto, no necesita de una transformación o capacitación, interna especial (existencia sobrenatural) para poder entrar en relación con Dios. El existencial sobrenatural sobra. Es un teologumenon innecesario que habría que valorarlo como residuo de la doctrina de la «naturaleza pura» en K. Rahner, como una tesis inútil que más desplaza que resuelve el problema del sobrenatural» (Op. cit., 200).

la función de la Iglesia a mera explicitación de lo ya dado, perdiendo su carácter de *mediación causal* de la gracia. Creemos que la Iglesia y los sacramentos quedan así desdibujados.

Hay una diferencia cualitativa entre la situación del pagano que puede recibir la gracia de Dios por caminos extraordinarios que Dios conoce y la situación del bautizado que, desde su carácter sacramental y la mediación de los sacramentos, tiene la gracia abundantemente suministrada por los medios ordinarios, al tiempo que su carácter sacramental le da cierto derecho a ella. La situación es cualitativamente diferente.

5) Alfaro

El pensamiento de Alfaro sobre el sobrenatural comenzó a perfilarse en su tesis doctoral *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás a Cayetano* (Madrid 1952), publicada dos años después de la *Humani Generis* y escrita con la evidente intención de recuperar la hipótesis de la naturaleza pura que De Lubac (*Le surnaturel*, 1946) había olvidado y que Alfaro estudiaba en la teología posterior a santo Tomás, tratando de demostrar que la hipótesis de la naturaleza pura en este período era desarrollo lógico de la posición del santo de Aquino.

Pero la síntesis del pensamiento de Alfaro no estaba aún hecha en su tesis doctoral (que él apenas ha citado posteriormente). Alfaro mantendría la hipótesis de la naturaleza pura, pero faltaba integrar en ella el problema del deseo natural de la visión. Es así como en 1957 escribe *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural* [66]. Ahí tenemos ya la primera síntesis de su pensamiento: el sobrenatural es absolutamente gratuito y podía haber ocurrido que el hombre hubiera sido creado sin él (hipótesis de la naturaleza pura); pero en el hombre hay a la vez un deseo de infinitud, de felicidad última, en virtud del cual sólo en la visión beatífica puede encontrar su definitiva perfección. ¿Cómo entender esta antinomia?

Parte Alfaro de que el sobrenatural es una auténtica divinización del hombre, que se realiza en dos fases: la fase de la vida de gracia y la fase de la visión beatífica que es su plenitud. Alfaro trata de impostar el problema a partir de la visión, que es el supremo analogado de la vida sobrenatural. Pero ¿en qué sentido la visión beatífica diviniza al

66. J. Alfaro, *Trascendencia e inmanencia de lo sobrenatural*: «Greg. 38 (1957) 5-50.

hombre? Para entenderlo hay que introducir la categoría de hombre como *criatura intelectual*; la visión diviniza al hombre en cuanto que le lleva, como criatura intelectual, a una perfección que no le corresponde y, sin la cual, podría haber sido creado.

Pero Alfaro no se queda ahí. Quiere mostrar cómo el sobrenatural de la visión beatífica no es algo indiferente al hombre, dado que éste tiene una *habitudo ontologica*, una tendencia hacia él. Y hace así un análisis de la inteligencia y de la voluntad humanas.

El hombre tiene de Dios un conocimiento mediato y analógico, sin que pueda pasar la barrera de la mediatez, y ello hace que para el hombre Dios en sí mismo siga siendo un enigma. El hombre, incapaz de conocer a Dios de otro modo que el mediato y analógico, se pregunta cómo sea Dios en sí mismo, en su ser íntimo, en su divinidad [67]. El hombre conoce ya a Dios, pero le conoce por la mediación de los conceptos análogos, y por ello, no puede descansar en esa situación y trata de inquirir cómo sea Dios en sí mismo. Es así como en el hombre nace una inquietud y una búsqueda continua de Dios en sí mismo. «La criatura intelectual en esas condiciones no puede menos de preguntar y buscar ulteriormente: el enigma está siempre delante: no puede alcanzar el descanso definitivo, es decir, la inmovilidad perfecta sino en la visión de Dios» [68]. Viendo a Dios, el hombre descansaría plenamente, en la visión el hombre quedaría inmovilizado. El hombre, fuera de la visión de Dios, no puede alcanzar su total inmovilidad, y en ella necesariamente la alcanzaría. En ella cesaría de buscar y de moverse.

Lo mismo ocurre con la voluntad: el hombre tiende a todo objeto en cuanto que es bueno. La voluntad posee un apetito innato respecto del bien universal: en tanto apetece un objeto concreto en cuanto que en él se verifica la razón de bien. Ahora bien, ningún objeto de este mundo puede inmovilizar totalmente la voluntad humana, pues, siendo imperfecto, presenta la limitación como estigma de su ser, y así la voluntad queda insaciada. Sólo ante el bien supremo que el hombre gozaría en la visión, quedaría la voluntad saciada.

Así pues, el hombre en su inteligencia y voluntad no puede lograr la inmovilidad perfecta sino en la visión de Dios. Sólo la alcanzaría en el

---

67. *Ibid.*, 18.
68. *Ibid.*

caso hipotético de que gratuitamente se le concediera la visión de Dios. Fuera de ella la criatura anda buscando más.

Lo que en realidad anda buscando el hombre no es el *esse* o el *bonum* análogos, la razón formal de ser y de bien que, como tales, no existen, sino el Ser y el Bien infinito y concreto que a través de ella es el que atrae al hombre [69]. En toda afirmación de una realidad concreta, el hombre tiende al *esse* análogo e ilimitado; en toda apetencia de un bien concreto, el hombre tiende al bien análogo e ilimitado; pero ese ser y bien análogos no aquietan totalmente al ser del hombre, por lo que en realidad, a través de ellos, tiende al Ser y Bien infinito [70]. La razón análoga e ilimitada de ser y de bien es una pantalla traslúcida a través de la cual se percibe el Ser y el Bien infinito que el hombre desea alcanzar en sí mismo [71].

Pero el hombre, que desea el bien y el ser infinitos, no tiene fuerzas activas para llegar a él; más bien, está abierto a él como a una posibilidad. No puede llegar a él de hecho sino recibiéndolo como bien gratuito: «Nada manifiesta más la grandeza de la criatura intelectual que el hecho de que no pueda quedar definitivamente perfeccionada sino en la posesión inmediata del Infinito; nada manifiesta más su dependencia que el hecho de que la real consecución de esta perfección suprema dependa exclusivamente de la libertad divina [72].»

Es un apetito, por lo tanto, que no incluye una exigencia ontológica. Incluye la posibilidad de la visión, pero no la necesidad o exigencia de la misma [73]. Está ordenado a ella como a una posibilidad, que será una realidad en la hipótesis de que Dios se la quiera conferir voluntariamente. Aunque dicho apetito no se saciase, no sería inútil, dado que seguiría siendo el motor, el presupuesto ontológico y último de toda actividad cognoscitiva y volitiva del hombre [74].

Sin la visión, el hombre podría tener una felicidad natural. Dice así Alfaro: «Este apetito innato de ver a Dios, tal como lo hemos descrito, no impediría una felicidad natural de la criatura intelectual en el caso, plenamente posible, de que Dios libremente hubiese decretado

69. *Ibíd.*, 28-29.
70. *Ibíd.*, 31.
71. *Ibíd.*, 32.
72. *Ibíd.*, 34.
73. *Ibíd.*
74. *Ibíd.*, 35.

no elevarla al orden sobrenatural. La criatura intelectual podría entonces conocer y amar naturalmente a Dios a través de las cosas creadas, perfeccionarse en este conocimiento y amor, desarrollando todo su dinamismo natural dentro de la posesión análoga y mediata de Dios. Este desarrollo de su dinamismo natural no podría menos de comportar la consiguiente fruición. El espíritu creado viviría el gozo de crear su propia felicidad (sin llegar a la plena intuición del absoluto) en un movimiento de progreso y superación indefinidos ante los nuevos interrogantes que el enigma del ser le propondría: no puede negarse que el esfuerzo de hallar por sí mismo luz en el misterio del ser sería para él una fuente del más alto placer intelectual [75].»

Pero, por otro lado, es claro que esta felicidad natural no sería la felicidad perfecta y última posible, dado que el hombre podría aún buscar más, aspirar a más: «La felicidad natural nunca sería una felicidad perfecta, porque la posesión del Infinito mediante la potencia activa natural no perfecciona definitivamente la criatura intelectual, ni aquieta *simpliciter* su apetito de conocer y amar el bien. Por la vía del conocimiento natural, esencialmente análogo, del Ser subsistente nunca llegará el espíritu creado a su perfección ni a su operación *simpliciter ultima*. La perfección que alcanzaría en una felicidad natural sería una perfección última *secundum quid*, es decir, la última posible mediante las fuerzas activas naturales; esta felicidad natural causaría una satisfacción real del apetito de amar y conocer, satisfacción no plenamente saturante y embebida en un impulso interno a buscar ulteriormente. Donde no hay una posesión simplemente última y perfecta del ser subsistente, no hay una felicidad perfecta: en el orden sobrenatural se llegaría a una verdadera, pero esencialmente imperfecta posesión del ser subsistente: la felicidad natural sería una felicidad esencialmente imperfecta, una participación análoga de la felicidad simplemente tal y perfecta, que es la visión del infinito [76].»

Dios pudo dejar al hombre en una felicidad natural sin elevarlo a la visión. Esto se desprende de la absoluta gratuidad de ésta. Además, la ley de la creaturalidad es la ley de la movilidad, la ley del perfeccionamiento continuo; llegar a la inmovilidad significaría superar la ley de

75. *Ibíd.*, 36.
76. *Ibíd.*, 37.

la creaturalidad [77]. Cuando el hombre alcanza la inmovilidad en la visión de Dios, ha superado con ello su propia creaturalidad. El conocimiento análogo y mediato de Dios no puede inmovilizar la inteligencia y voluntad humanas: sólo Dios visto en sí mismo la puede inmovilizar. Sólo por gracia puede el hombre llegar a la inmovilidad participada [78].

Y llega así Alfaro a esta síntesis: «La criatura intelectual, por razón de su creaturalidad, no puede, dejada a sí misma, llegar a una total inmovilidad, porque ello equivaldría a superar la ley fundamental de su creaturalidad, que es la movilidad. La total inmovilidad sólo se alcanza en la visión de Dios. Luego la visión de Dios es algo que trasciende a la criatura en cuanto tal, es algo supercreatural: la criatura intelectual es inteligible y verificable sin esa total inmovilidad, es decir, sin estar de hecho destinada a ese supercreatural, que es la visión de Dios [79].»

No hay, pues, dos fines plenamente últimos: el hombre es sólo últimamente finalizable en la visión beatífica, pero cabe que gozara de un fin natural que, sin ser plenamente último, constituiría una auténtica felicidad para el hombre.

Alfaro mantenía estas mismas tesis en 1973 (*El problema teológico de la trascendencia e inmanencia de la gracia: Cristología y antropología* [Madrid 1973] 227-343). Mantiene Alfaro la tesis que ya conocemos en discusión con Teilhard y De Lubac para salvar la gratuidad del orden sobrenatural y en discusión con Barth y Bultmann para salvar la inmanencia del sobrenatural.

El planteamiento ahora es frecuentemente más teológico como cuando hace notar la conexión fáctica que tiene la gracia con el misterio de

---

77 *Ibíd.*, 41

78 Había Alfaro adecuadamente de movilidad participada, de eternidad participada. En la visión la posesión de Dios por parte del hombre implica en éste una transición de potencia a acto en la asimilación de Dios por medio del conocimiento y del amor. El hombre nunca puede prescindir del carácter potencial de su ser. Si no hubiese esa transición, el hombre coincidiría y se identificaría con el ser divino. En ese sentido no se suprime la movilidad; pero respecto al objeto (Dios en sí mismo) el hombre queda totalmente satisfecho. Viendo a Dios, el hombre no necesita nada más y en este sentido ya no recurre a buscar otros objetos. Así es como se supera la ley de la movilidad humana. Cfr. Alfaro, op, cit., 43.

79. *Ibíd.*, 46.

la encarnación: dado que la gracia que el cristiano posee proviene de la encarnación, defender la necesidad de la gracia significaría defender la necesidad de la encarnación. Así lo recuerda a De Lubac [80].

Por otro lado, del hecho de que el hombre esté destinado a la visión de Dios, se deduce que en el hombre hay algo que le hace capaz de esa visión. Ello es su condición de criatura intelectual como punto de inserción de la gracia. La unión inmediata con Dios en la visión beatífica como perfección suprema del hombre, permite concluir que en él se da una apertura radical a dicha perfección. Si la visión es plenitud de sentido para el hombre, esto quiere decir que el hombre está radicamente abierto a ella. Si la visión constituye la plenitud definitiva del hombre, esto quiere decir que no puede haber para él otra plenitud posible [81]. El hombre no es definitivamente finalizable sino en la visión de Dios.

Alfaro, que es consciente de que esta inmanencia de la visión puede explicarse a partir del análisis formal de las operaciones cognoscitivo-volitivas del hombre en la línea de Maréchal (que explica todo conocimiento de un objeto concreto en el horizonte iluminante del ser al que tiende la inteligencia y, a través de él, a la visión de Dios mismo) prefiere deducir este dinamismo apriórico del hombre hacia la visión desde la capacidad que el hombre tiene de un conocimiento analógico de Dios, siempre mediato y perfectible, y desde la capacidad radical que el hombre tiene para la visión de Dios (posibilidad de la visión conocida a través de la visión) [82].

En efecto, la capacidad de conocer a Dios a través de lo creado, propia del hombre como criatura intelectual, implica la presencia apriórica de Dios en el dinamismo del espíritu humano. El hombre no se podría preguntar por Dios si en su dinamismo volitivo cognoscitivo no estuviera ya abierto a él. Es la radical inquietud del espíritu humano que le hace preguntarse por el sentido último de su vida. Desde ahí es desde donde el hombre se plantea el problema de Dios, pudiendo llegar a un conocimiento siempre mediato y analógico de él, que deja abierta la pregunta de cómo sea Dios en sí mismo. Por otro lado, es evidente que, en la hipótesis de que el hombre pudiera llegar a la visión de Dios, su búsqueda de Dios llegaría a su punto final. La visión

80. *El problema teológico...*, 286.
81. *Ibíd.*, 315.
82. *Ibíd.*, 319.

de Dios es, por consiguiente, el único término final de la aspiración natural constitutiva del hombre como espíritu.

Este deseo es, por lo tanto, un deseo *natural* de la visión de Dios; es el deseo innato de felicidad que el hombre lleva dentro de sí; es *natural*, como ya se ha dicho; *condicionado* respecto de su término (el hombre sólo lo puede consumar, si Dios lo quiere); *ineficaz*, puesto que el hombre no tiene fuerzas naturales activas para colmarlo.

Sólo hay, pues, una plenitud definitiva: la visión de Dios, siendo posible una felicidad natural (no última) en la continua perfectibilidad del ser humano [83].

Alfaro explica a continuación la ley de la movilidad propia de la creatura intelectual y la eternidad participada en la visión, que supone para el hombre el alcanzar su inmovilidad, en términos que ya conocemos.

El caso es que últimamente Alfaro ha comprometido toda su explicación y su teoría del sobrenatural, toda vez que ha terminado defendiendo que un porvenir de progreso indefinido no tendría sentido y que, por ello, la autodonación del Dios de la gracia sería la respuesta que daría sentido al continuo autotrascenderse humano [84]. ¿No compromete con ello la gratuidad del orden sobrenatural y se coloca en contra de lo que hasta ahora había enseñado sobre el tema? [85]

IV. INTENTO SISTEMÁTICO

Vista ya en síntesis la historia del problema, tratamos de sistematizar las líneas fundamentales. El problema lo enfocamnos con una metodología teológica y filosófica. Debemos mucho a Alfaro y, por ello, es lógico que se den repeticiones que quizás son justificables porque se

---

83. *Ibíd.*, 324.

84. Cfr. J. Alfaro, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, (Salamanca 1988), 267.

85 No convence tampoco el decir que con el progreso indefinido se habría soslayado el problema de los muertos en cuanto sacrificados por un porvenir que se convierte en puro destino por encima de ellos. Siempre cabría la permanencia de sus almas inmortales (extremo olvidado por Alfaro, que nunca usa el término de *alma* en esta obra) y que permitiría la vida de ultratumba en un proceso natural que no podría coincidir con la visión beatífica, absolutamente gratuita y por ello susceptible de no ser concecida.

gana en claridad y en síntesis. En nuestra aportación filosófica, en cambio, no hay ninguna alusión al sistema de Maréchal y todo se resuelve desde la analogía del ser.

El problema se plantea así:

Si en el hombre no hay ninguna apertura al sobrenatural, éste será algo totalmente extrínseco al hombre y carecerá de sentido para él. Por otro lado, si esa apertura a lo sobrenatural es una exigencia, entonces lo sobrenatural será debido a lo natural y perderá su carácter de indebido y gratuito.

El problema consiste en salvar la absoluta trascendencia y gratuidad de lo sobrenatural al mismo tiempo que su necesaria inmanencia. Es preciso presentar lo sobrenatural como algo que no le es debido al hombre (trascendencia) y que, al mismo tiempo, culmina sus aspiraciones más profundas como hombre (inmanencia). Es la esencia misma del cristianismo: absolutamente gratuito y absolutamente plenificante del alma buena como «naturaliter christiana.»

A) Inmanencia de lo sobrenatural

El orden natural y el sobrenatural no pueden ser dos órdenes paralelos que no tengan nada que ver entre sí. Debe haber en el hombre algo que le capacite para el orden sobrenatural y no de una forma sólo pasiva, sino activa. Es decir, no puede tratarse de una mera no-repugnancia, no contradicción. Se debe mostrar cómo lo sobrenatural culmina las aspiraciones más profundas del hombre.

Teológicamente. Es del todo conveniente explicar la inmanencia de la gracia a partir de la inmanencia de la visión. Mientras en el orden natural tenemos un conocimiento indirecto de Dios, en el orden sobrenatural entramos ya directamente en la intimidad divina. Fe, caridad (gracia) y gloria son tres estadios de una misma comunicación íntima de Dios. La fe es ya una atracción interior de Dios, una comunicación íntima y directa, gratuita e infundida sobrenaturalmente por Dios al hombre. Es ya una superación del conocimiento natural e indirecto que de Dios tiene el hombre con la razón. Es el inicio de la amistad con Dios. Cuando la fe es coherente y abarca la plenitud del ser, tenemos la gracia. Es un paso más. La visión será el contacto pleno con Dios; pero este contacto directo con Dios, que encuentra en la visión su plenitud, comienza ya de hecho con la fe y la caridad (gracia). En este sentido, la fe y la gracia son anticipación oscura de la visión. Fe,

gracia y visión son tres estadios de una misma dinámica sobrenatural que nos introduce directamente en la intimidad divina.

Alfaro, para explicar la relación entre naturaleza y gracia, prefiere explicar la relación naturaleza-visión (consumación de la gracia) para ver mejor la diferencia y la armonía entre los dos órdenes.

En la visión beatífica (lo sabemos por revelación) el hombre llega a un total descanso para su actividad intelectual y volitiva en cuanto que, una vez visto Dios, no desea conocer y amar más. El hombre consigue en la visión la máxima felicidad posible e imaginable, la absolutamente plena realización de sí mismo, el máximo descanso para su inteligencia que ya no desea conocer más porque lo tiene todo a su alcance. Gozando de la posesión inmediata de la Suprema Verdad y del Sumo Bien, queda el hombre saturado totalmente.

Deducimos de esto que si el hombre que conoce a Dios reflejamente por la razón está llamado a gozar de la visión de Dios como suprema felicidad suya, *el conocimiento de razón no será un conocimiento pleno saturante*, sino que dejará todavía capacidad para la visión. Del hecho de que en la posesión de Dios por medio de la visión el hombre alcanza la máxima realización y plenitud de sus facultades por el gozo inmediato de la Verdad y del Bien Supremos, se deduce que en los bienes de este mundo no alcanza su plena felicidad y que con el conocimiento que de Dios puede tener, por medio de la razón, no logra saciar plenamente su sed de verdad. Todavía en el hombre queda capacidad para más, y hecho como está para la visión del Infinito, su corazón y su mente tienden a la posesión directa e inmediata del Infinito, de modo que hasta entonces su corazón permanece inquieto e insaciado, según lo de san Agustín: «Nos has hecho, Señor, para Ti, y nuestro corazón está inquieto mientras no descanse en Ti.»

En una palabra, si por Revelación sabemos que la visión es la plena saturación del entendimiento y la voluntad humanas, se deduce por conclusión teológica que el conocimiento de Dios alcanzado por la razón y el *gozo* que de Dios podemos tener consecuentemente, es un conocimiento no plenamente saturante. Todavía queda sed en el hombre.

He aquí, pues, *una potencia obediencial deducida, como conclusión teológica*, a partir de una verdad de revelación. Por el conocimiento natural de Dios, hay en nosotros una tendencia, un deseo de más, una inquietud que sólo queda sosegada plenamente en la visión beatífica. A esto llegamos, repito, como deducción del dato de fe de que la vi-

sión supone para el hombre la plena satisfacción y quietud. Si esto es así, *todo lo que no sea visión beatífica* (como es el conocimiento natural) *deja una inquietud ulterior*, un deseo de más. Esta es la potencia obediencial. Pero esto mismo podemos considerarlo partiendo de abajo, por un método filosófico.

Filosóficamente. La razón humana no puede demostrar el finalismo efectivo en la visión de Dios, pero sí la capacidad que tiene el hombre de infinito y por ello la apertura a la visión de Dios.

El hombre tiene un conocimiento analógico y natural de Dios por el que lo capta de una manera real aunque imperfecta. Captamos el ser divino, pero sólo en parte, en la medida de nuestros conceptos análogos; de donde surge nuestra radical inquietud. Captamos a Dios como realidad, pero sólo de una forma mediata, imperfecta e indirecta. Y sabiendo como sabemos que existe en plenitud y conscientes de que nuestros conceptos análogos son absolutos pero limitados a la vez, deseamos todavía conocer cómo es esa plenitud de ser que es Dios y para la cual no tenemos conceptos completamente adecuados.

Asimismo, al apetecer la voluntad humana los bienes de este mundo, no queda plenamente satisfecha, porque alcanza con ellos una bondad finita y es consciente de tal finitud. Es consciente tanto de la bondad que alcanza como de la finitud de la misma. Por ello el hombre va de objeto en objeto buscando el infinito, apeteciendo así la plenitud que supone la posesión del bien infinito. Por más que sume bienes parciales, nunca consigue la plenitud del Infinito, nunca supera la barrera de lo parcial.

Es precisamente el carácter analógico del conocimiento humano lo que nos hace comprender la capacidad que tiene el hombre para la visión: Estamos abiertos a la visión beatífica, porque con el conocimiento analógico captamos a Dios parcialmente. *Somos conscientes tanto de la absolutez como de la limitación de nuestro conocimiento analógico*, y por ello surge en nosotros el deseo de superar la limitación y llegar a un conocimiento pleno. Esta capacidad que tiene el hombre para la visión beatífica radica, como decimos, en el conocimiento analógico que tenemos de Dios en este mundo. Es precisamente porque conocemos a Dios real pero imperfectamente, por lo que surge en nosotros el deseo de verle en plenitud en el cara a cara de la visión.

Este deseo de ver a Dios es *natural*, porque está inscrito en la misma naturaleza del entendimiento y la voluntad humanas. Tenemos un

conocimiento natural y mediato de la esencia divina, del que nace un deseo también natural de llegar a un conocimiento en plenitud. La esencia divina *no nos es esencialmente desconocida*. La conocemos, de hecho, aunque de forma indirecta, mediata e imperfecta. Por ello, gracias a nuestro conocimiento intelectual, tenemos ya una *connaturalidad* para conocer la esencia divina, de modo que el deseo de conocerla en plenitud es también natural. *Entre el conocer en parte y el conocer en plenitud hay una afinidad; afinidad que no se da, por ejemplo, entre el conocer sensible animal y el intelectual humano*, pues en estos dos casos hay una tal diferencia que al animal le es metafísicamente imposible saltar del conocimiento sensible al intelectual. Sin embargo, el que es capaz de conocer la esencia de Dios aunque sea en parte, es también capaz de conocerla en plenitud, lo cual no quiere decir que tenga fuerzas activas para ello. Sólo decimos que, captando nuestro entendimiento a Dios de forma absoluta pero parcial, desea naturalmente romper las barreras que le impiden conocer la plenitud de Dios, superando el límite que le impone el conocimiento analógico.

Podemos decir en consecuencia que, precisamente por el conocimiento analógico que tenemos de Dios, el hombre desea naturalmente llegar al conocimiento de visión y que no descansa mientras no llegue a él. Siempre seguirá preguntándose cómo es Dios en su plenitud de ser, en su intimidad de ser.

Este deseo es un deseo *ineficaz*, en el sentido de que el hombre carece de fuerzas naturales para llegar a su consecución, ya que por sí mismo el hombre no puede romper la barrera de la analogía para llegar a la inmediatez propia de la visión. El hombre no puede, pero desea llegar a la visión. Tiende a la visión como a un fin plenamente saturante y, sin embargo, no tiene fuerzas naturales activas para conseguirla. El hombre está, por tanto, abierto a la visión de Dios como a un don. Desea ardientemente algo que, por sí mismo, no puede alcanzar y que sólo como don puede recibir.

Que ese deseo sea ineficaz para alcanzar la visión de Dios no quiere decir que sea un deseo inútil, pues es el motor de un perfeccionamiento progresivo en el plano natural. Gracias a esta tendencia a llegar a Dios en sí mismo, el hombre tiende a progresar, superando todas y cada una de las metas alcanzadas.

El hombre, en consecuencia, no es indiferente a la visión, a la plenitud e inmediatez que supone el conocimiento de visión y que es partici-

pada ya (aunque oscuramente) por la gracia. El hombre, aun pudiendo llegar a un conocimiento analógico de Dios por medio de la razón, permanece siempre en medio de una situación de apertura a un conocimiento más completo de Dios, que es el que se inicia por la gracia y se consuma en la visión. Aun pudiendo alcanzar desde la razón una respuesta al problema de Dios, esta respuesta no será nunca plena y acabada, e incluso con ella el hombre permanece abierto a una ulterior respuesta, que sólo como don puede lograr.

No podemos pensar que el conocimiento de razón y el de visión sean dos conocimientos yuxtapuestos entre sí, por el paralelismo de la indiferencia. No, el conocimiento de razón abre y crea en el hombre el deseo del conocimiento sobrenatural, que se incoa en la gracia y se consuma en la visión.

B) Trascendencia de lo sobrenatural

Sin embargo, lo sobrenatural no está tan estrechamente unido a lo natural que le sea algo debido a éste. De lo contrario perdería su gratuidad.

Teológicamente. De lo dicho se desprende que, si el hombre llega a la visión beatífica, consigue un estado de felicidad que no puede alcanzar por sus propias fuerzas y que constituye para él una auténtica divinización por cuanto que, por la visión, logra un estado de quietud y de satisfacción totales para su actividad cognoscitiva y volitiva.

La visión, una vez concedida, supone para el hombre la plenitud de su ser, la plenitud de su dinamismo cognoscitivo y volitivo porque, una vez alcanzado Dios en sí mismo, Verdad y Bondad infinitas, el hombre ya no tiene deseo alguno de buscar otros objetos de su complacencia. El hombre queda divinizado en la visión porque alcanza el reposo definitivo, la ley de la inmovilidad propia de Dios, y porque el dinamismo de su conocimiento y de su voluntad consigue un nuevo objeto formal: Dios en sí mismo, participando del conocimiento y de la voluntad propias de Dios.

El hombre consigue la inmovilidad de su ser en cuanto al objeto de su conocimiento y amor: una vez visto Dios, Verdad y Bondad infinitas, el hombre ya no tiende a otros objetos según la ley creatural de la movilidad. En la visión logra el hombre superar la ley de la temporalidad y alcanzar, en la terminología de santo Tomás, la eternidad participada (no confundir con la eternidad estrictamente divina). Es decir,

en la visión beatífica la posesión de Dios por parte del hombre implica en éste una transición de potencia a acto en la asimilación de Dios por medio del conocimiento y del amor. Nunca puede prescindir del carácter potencial de su ser; pero respecto al objeto (Dios en sí mismo), el hombre queda totalmente satisfecho. Viendo a Dios, el hombre ya no necesita nada más, es plenamente feliz. Poseído Dios, el hombre ya no desea conocer y querer cosa alguna. En una palabra, el carácter divinizante de la visión consiste en que el hombre logra en ella un descanso y una realización totales que están por encima de sus fuerzas activas como criatura intelectual Sólo como don puede el hombre llegar a ese estado.

El objeto formal del conocimiento y del amor humanos son distintos en la visión: ya no son el ser o la bondad participados, sino Dios en sí mismo. El hombre conoce y ama a Dios directamente superando la ley de la analogía. Se ha superado la ley de la mediación por la inmediatez. Esto es lo divinizante de la visión, lo que permite una comunión perfecta con Dios.

Pero obsérvese que el hombre es divinizado en cuanto que puede amar y conocer a Dios directamente sin mediación alguna. No es necesario que se cree, por causalidad eficiente, una gracia creada y dispositiva que, como tal, siempre será una mediación. Lo que ocurre es que el hombre, ya capaz de la visión por la potencia obediencial, capaz como criatura de un encuentro inmediato con Dios al que aspiraba pero que no podía conseguir por sí mismo, lo encuentra ahora como don. Todo es inmediatez, de modo que la gracia creada no es en realidad sino la repercusión de ese don inmediato de Dios: la elevación de objeto formal en el conocimiento y en el amor, la superación de la ley creatural del perfeccionamiento continuo. Todo el dinamismo cognoscitivo y volitivo del hombre ha quedado transformado, porque ha cambiado el objeto formal: Dios conocido y amado en sí mismo. Y esta transformación, así entendida, es más profunda que el concepto del hábito que, como accidente, se añade exteriormente al hombre. El hombre transformado en el objeto formal de su conocimiento y amor, el hombre transformado así en su dinamismo cognoscitivo y volitivo, esa es la gracia creada. Es una transformación real porque es la elevación del dinamismo cognoscitivo y volitivo del hombre, pero no es real en cuanto que sea un ente creado por causalidad eficiente. La causalidad que preside la visión es la final: Dios como fin último del hombre

que gratuitamente ha culminado una aptitud natural que el hombre tenía en su potencia obediencial. Entre Dios que se da ahora y la potencia obediencial receptora no hay ninguna mediación creada.

Ahora bien, *la hipótesis de la naturaleza pura es una conclusión necesaria, que se desprende del hecho de que la elevación a la visión es absolutamente gratuita y divinizante*. Si la visión concede una participación de Dios verdaderamente divinizante del hombre, en cuanto que por ella el hombre entra en la posesión inmediata de Dios, superando la ley de la creaturalidad, *se deduce que el hombre es inteligible sin la ordenación a la visión y sin la gracia que nos la anticipa*. Si para entender al hombre como tal fuera necesaria la visión, ésta no podría ya ser gratuita, sino que sería debida.

Pero todavía hay más, como señala Alfaro. Puesto que el orden de la visión y de la gracia nos ha sido conferido en virtud de la Encarnación de Cristo, y de ella depende, si la gracia fuera necesaria, lo sería también la Encarnación. En conseuencia, dice Alfaro, la hipótesis de la naturaleza pura es solamente una conclusión para nuestro conocimiento humano de la trascendencia de la gracia, es decir, de la conexión (contingente, meramente fáctica) entre el ser creatural-espiritual del hombre y su divinización. No es la posibilidad absoluta del hombre sin la gracia la que nos manifiesta el carácter divinizante de la misma, sino al revés, es la trascendencia absoluta de la Encarnación la que nos permite descubrir la inteligibilidad del hombre en su núcleo constitutivo de «criatura intelectual». La gracia es divinizante, y por esto, sobrenatural.

La hipótesis de la naturaleza pura es una conclusión teológicamente cierta que se desprende de la misma gratuidad de la elevación sobrenatural. Si la gracia es entrar en la vida misma de Dios superando la ley de la creaturalidad, se desprende que el hombre es inteligible sin ella. Esto es lo que defendió la *Humani generis*.

La hipótesis de la naturaleza pura no se introduce en teología como un capricho de especulación, sino con el fin de entender el mismo dato revelado de la elevación del hombre a la gracia. En efecto, sabemos que el hombre está ordenado a la gracia, pero es propio del hombre indagar si esta elevación es meramente fáctica o si es necesaria para la intelección del hombre como criatura intelectual. No es ésta una pregunta ociosa, sino que nace del mismo deseo de entender al hombre real concreto, de la misma manera que, sabiendo como sabe-

mos que la realidad de este mundo es un ente, nos preguntamos si es un ente meramente de hecho (contingente) o un ser necesario.

Filosóficamente. Filosóficamente podemos demostrar que la apertura que el hombre tiene al infinito puede quedar sin cumplimiento sin que por ello el hombre quede frustrado. Sólo como don puede alcanzar ese cumplimiento en la visión de Dios.

El deseo que el hombre tiene de la visión es un deseo *sui generis* y nunca una exigencia, porque Dios en sí mismo no es el objeto formal de la inteligencia, como tampoco de la voluntad. El objeto formal de la inteligencia es todo lo que existe en cuanto que existe y Dios conocido analógicamente, y el objeto formal de la voluntad es todo lo que es bueno en cuanto que es bueno. Si se le negara al hombre este objeto formal, quedaría frustrado. Queda frustrado, por ejemplo, un hombre que permanece a nivel de sentidos, pero no aquel que se entrega al conocimiento de todo lo que existe y al disfrute de toda verdad humana en una ley de progreso continuo.

Es justamente esta ley del movimiento continuo la ley de la creaturalidad. El hombre va de realidad en realidad siguiendo una ley de perfeccionamiento y crecimiento, una ley de movilidad que le permite alcanzar un fin natural que satisfaga sus exigencias intelectuales y volitivas, si bien en el hombre queda una sed de más que sólo podría apagar en la visión y disfrute del Ser infinito, en el caso que se le concediese.

Esta felicidad natural que el hombre podría conseguir es la que está al alcance de sus fuerzas naturales activas, es una satisfacción de su apetito de conocer y de amar aunque no plenamente saturante y dominada por la ley de un continuo progreso.

Es, pues, un deseo *sui generis*, un deseo que va más allá de lo que corresponde al objeto formal de la inteligencia y la voluntad humanas; un deseo que el hombre no puede culminar con sus fuerzas y que, por lo tanto, es un deseo abierto al posible don de Dios. Llegar a la inmovilidad que supone la visión beatífica es superar la ley propia de la creaturalidad que es la ley del movimiento y del perfeccionamiento continuos.

Es un deseo que, por tanto, no implica una frustración si no se consigue No causa frustración porque va más allá del objeto formal de la inteligencia y la voluntad del hombre que como tales se limitan a tender a todo lo que existe y en cuanto que existe y es bueno. Este deseo

sólo surge cuando el hombre ha hecho la experiencia de que todo lo que alcanza es finito. Es una consecuencia de haber satisfecho el objeto formal de la inteligencia y la voluntad.

Este deseo no es como el deseo de inmortalidad. La inmortalidad es una exigencia porque es una propiedad natural del alma humana. En Unamuno era, por ejemplo, mayor el deseo de inmortalidad que el de contemplar a Dios en sí mismo.

Ocurre, sin embargo, que de hecho este deseo está potenciado, en la situación actual, por la gracia, y por ello los santos pueden sentir como una frustración el que no se conceda.

En una palabra, el deseo de ver a Dios es un deseo especial, es un deseo que va más allá de la satisfacción del objeto formal de la inteligencia y la voluntad. Y si tal deseo queda sin cumplir, no es inútil, ya que es el motor que hace que el hombre se autotrascienda continuamente.

Hablamos, pues, de dos finalidades en el hombre, pero nunca de dos fines plenamente últimos. Fin plenamente último sólo puede serlo la visión beatífica, mientras que la ley del perfeccionamiento progresivo a la que da lugar el conocimiento analógico constituye un fin parcialmente último, parcialmente saturante, sin que conceda al hombre una felicidad plena.

Con lo dicho, se comprende que el deseo de la visión beatífica, si bien es un deseo natural, como decíamos antes, es un deseo condicionado. La consecución de dicho deseo no se requiere necesariamente para la realización esencial del hombre, y sólo se puede conseguir si Dios lo quiere. El hombre tiende a la visión pero no la requiere para realizarse como hombre, puede cumplir su cometido con el conocimiento analógico del ser y del bien supremos. Con sus fuerzas naturales activas el hombre capta a Dios y no necesita por tanto de la visión para tener algún conocimiento de Dios. Con el conocimiento analógico de Dios tiene un conocimiento real, aunque imperfecto, y con él es suficientemente inteligible como hombre, de modo que puede conocer a Dios como Creador.

Así pues, el deseo natural de ver a Dios es un deseo condicionado respecto de su consecución: sólo si Dios quiere, puede el hombre satisfacerlo. El hombre es inteligible sin estar de hecho ordenado a la visión, porque la visión concede al hombre un reposo de su actividad cognoscivito-volitiva que está por encima de sus fuerzas naturales acti-

vas y supera la ley del dinamismo natural. Sin embargo, si la visión se le concediera, el hombre llegaría a una plenitud total de su ser.

Pongamos un ejemplo. Todo fiel católico, por el hecho de serlo, posee un conocimiento del Papa, que es un conocimiento fotográfico, un conocimiento habido por la mediación de la fotografía y la mediación de sus escritos. Este conocimiento produce, sin embargo, en nosotros el deseo (natural) de conocer al Papa más a fondo. Incluso podríamos desear alguna vez ser confidentes íntimos del Papa, llegar a conocerle íntimamente, entrar en el mundo de sus confidencias. Sin embargo, llegar a este conocimiento directo es algo que supera nuestra capacidad y algo que sólo como don podemos recibir. De hecho, nuestra vida como fieles católicos puede existir sin tal conocimiento del Papa, y no podemos exigirlo, aunque sí lo deseamos. Esto es lo que ocurre con la visión. Y lo que ocurre con la visión es lo que ocurre ya con la gracia, aunque de modo oscuro. Cuando vivimos en gracia, hemos entrado ya de hecho, aunque oscuramente, en la vida y el conocimiento directos de Dios. Esto se hará claro en la visión.

Con lo dicho, podemos resumir todo así:

a) Existe el mundo sobrenatural distinto de la naturaleza humana. A pesar de ser distintos, de hecho van unidos. Inseparables y distintos.

b) Este orden sobrenatural trasciende todas las fuerzas y exigencias de la naturaleza humana. Lo natural no puede conseguir con sus fuerzas lo sobrenatural ni tiene derecho a ello. Sin embargo, en el fondo de lo natural hay *un deseo de lo sobrenatural*, un deseo natural, ineficaz y condicionado. De este modo, lo sobrenatural culmina las aspiraciones más hondas del hombre.

Lo sobrenatural asume así lo natural, al tiempo que lo trasciende.

c) Hoy, de hecho, lo natural está asumido y bañado por lo sobrenatural.

d) Pero Dios podía haber dejado a la naturaleza humana sin elevarla al orden sobrenatural.

La gracia asume la naturaleza sin destruirla, elevándola al mismo tiempo a un nivel que, por derecho, no le corresponde.

e) En la situación actual, nuestro deseo natural de la visión está de hecho potenciado por la gracia, de modo que es difícil ver en qué medida el deseo concreto de una persona responde al ámbito natural o a la acción de la gracia. El hombre experimenta a la vez lo natural y lo sobrenatural; pero cabe, con todo, una distinción fundamental de am-

bos, pues la gracia supone que el hombre es una criatura intelectual abierta a ella. Sin este presupuesto natural, la gracia sería imposible. Además, dado que el hombre tiene una cierta autonomía frente a lo sobrenatural, cabe definir al hombre en su esencia natural y delimitar el objeto formal de su inteligencia y voluntad naturales. Asimismo, cabe la hipótesis de la naturaleza pura (de hecho todo el que la niega niega de una forma u otra la autonomía legítima del hombre) a la que teológicamente sólo se puede llegar como conclusión. Cabe, pues, que el hombre hubiese sido dejado en esta situación, en la situación de una felicidad no plenamente saturante, pero sí real, porque conduce a un real y verdadero progreso respecto del punto de partida.

V. EL SOBRENATURAL Y LA TEOLOGÍA DE LA SECULARIZACIÓN

El fenómeno de la secularización es un fenómeno viejo que tiene sus principios madre en la Ilustración del siglo XVIII. Es allí donde está la clave de la secularización que hoy conocemos. Recordemos los principios de dicho movimiento que ya expusimos anteriormente [86] y que, en el fondo, vienen a postular una total autonomía del hombre prescindiendo de Dios, aunque no se niegue su existencia.

Este es el movimiento que constituye la verdadera revolución europea, mucho más que la marxista. Se presenta además como tolerante y democrático, si bien lo es, como dice el P. Valverde, no tanto por el reconocimiento de la dignidad humana, hija de Dios, cuanto por la inseguridad de sus convicciones. De todos modos, no podemos olvidar un aspecto positivo de este movimiento: su contribución a los derechos humanos, si bien ello lo hiciera sobre la base de un positivismo jurídico y no sobre el derecho natural.

Sabemos cómo todo este pensamiento ha entrado en la teología de la mano de la llamada «teología de la secularización», protagonizada en los últimos años 60 por hombres como Robinson, Cox, Hamilton, Altizer, Van Buren, etc., que se sirvieron del pensamiento de Barth, Bultmann y Bonhöffer. No queremos hacer aquí la historia de este

86. Cfr. capítulo sexto, apartado 7.

movimiento ya suficientemente estudiado [87]. Nos basta en este momento con tratar de delimitar el concepto de autonomía de las realidades temporales. Antes, aclaremos los términos.

Se entiende por *secularidad* la autonomía de lo creado. Las cosas creadas gozan de una consistencia y leyes propias que el cristiano ha de respetar en todo momento. Se trata de una autonomía relativa, pues no puede desconocerse que esas leyes, intrínsecas a la realidad creada, están inscritas en ella por Dios creador. Por ello, la autonomía de la realidad temporal no significa que la realidad creada sea independiente de Dios ni que el hombre pueda utilizarla arbitrariamente. El hombre ha de usarla respetando las leyes internas de cada cosa creada. Y ello mismo es, como dice Pozo, una referencia objetiva al Creador [88].

«Una justa secularidad, continúa Pozo, no sólo es legítima, sino que es característicamente cristiana, una aportación original del cristianismo, una exigencia suya, en cuanto que el cristianismo no es ni puede ser un movimiento divinizante de las realidades creadas cósmicas o de los valores humanos [89].»

Otra cosa es la *secularización*, que consiste en la pretensión de vivir la vida como si Dios no existiese y prescindiendo de él en el campo social, cultural e incluso ético. Fue Bonhöffer el que se oponía al concepto del Dios tapaagujeros que antaño venía a llenar los huecos que la ciencia no podía llenar. En el ambiente cristiano este movimiento pretendía construir un cristianismo no religioso. En esta línea se movían por los años 60 las obras de Cox y Robinson entre otros.

Se funda este movimiento en que Dios no puede ser objeto directo de nuestros actos y en que Dios sería totalmente distinto de como lo concebimos. Detrás de ello está la tesis de K. Barth con la negación de la analogía del ser y la defensa de Dios como el «totalmente otro.»

El *secularismo* es la forma más extrema y radical de la secularización que se identifica con el movimiento de la muerte de Dios. Repre-

---

87. Cfr. J. B. Mondin, *I teologi della morte di Dio* (Torino 1968); D. Bonhöffer, *Resistencia y sumisión* (Barcelona 1968); J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967); H. Cox, *La ciudad secular* (Barcelona 1988); W. Hamilton-T. J. Altizer, *Teología radical de la muerte de Dios* (Barcelona-México 1967).

88. C. Pozo, *Secularidad y secularización* (Cuadernos BAC, Madrid 1978) 5.

89. *Ibíd.* 5.

senta la supresión de la dimensión religiosa del hombre fundándose en el convencimiento de que Dios «ha muerto». Los representantes de este movimiento pertenecen a la línea del pensamiento neopositivista que afirma que hoy en día el término de «Dios» no significa nada para el hombre. Como recuerda el P. Pozo [90], no hay diferencia práctica entre secularización y secularismo, dado que no existe diferencia real entre colocar a Dios fuera del horizonte cognoscitivo o declararlo privado de significado para el hombre de hoy.

Pues bien, expuestas ya estas nociones, entramos ahora a delimitar la justa autonomía de las realidades de este mundo tanto respecto de Dios creador como de Cristo redentor.

A) Autonomía de lo temporal respecto del Creador

El Vaticano II delimitó lo que entendía por la legítima autonomía de las realidades temporales diciendo que es admisible tal concepto si por ello se entiende que las realidades de este mundo tienen una propia subsistencia y unas leyes que el cristiano debe respetar; no así si se entiende que tales leyes son independientes de Dios Creador: «Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del creador... Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno al que se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece» (GS 36).

Esta delimitación es certera respecto de las ciencias positivas, pues todas ellas tienen unas leyes propias que el cristiano tiene que aprender y valorar y que, en último término, dependen de Dios Creador. Pero esto es todavía más verdad cuando se trata del hombre y de la fundamentación de los valores éticos y morales. En efecto, en el caso del hombre, Dios Creador tiene una intervención especial en cuanto que infunde el alma en las células preparadas por los padres, por lo que en el hombre hay una referencia a Dios más directa e inmediata.

90. *Ibid.*, 20.

No vamos a repetir aquí lo dicho anteriormente a propósito del alma y de la fundamentación de la moral. Recordemos que la dignidad espiritual del hombre radica en el hecho de que Dios infunde el alma en él. Si Dios no interviniera como creador del alma humana, el hombre sería un animal, un ser sólo material que podría ser instrumentalizado para cualquier fin. Entonces no habría fundamento alguno para la moral.

En consecuencia, comprendemos que la autonomía del hombre respecto del Creador es relativa al mismo. Y si esto es cierto respecto de las ciencias positivas, lo es mucho más respecto de la fundamentación de la espiritualidad del hombre y de la moral. Cabe hablar de secularidad, es decir, de la subsistencia de todo lo creado y de las leyes que lo gobiernan, pero no se puede prescindir de Dios como fundamento creador de todo y, sobre todo, de la dignidad humana (secularización).

B) Autonomía del hombre respecto de Cristo

Entramos ya en el problema fundamental que nos ocupa, en la comprensión de la relación del hombre con Cristo, de la realidad humana con el orden sobrenatural.

En este campo se ha dado siempre un doble peligro; el peligro del extrinsecismo de lo sobrenatural respecto de lo natural (haciendo dos órdenes paralelos e indiferentes entre sí) o el peligro de la mediatización de lo humano por lo sobrenatural. Por un lado está el peligro de concebir lo natural y lo sobrenatural como dos pisos paralelos que no se tocan, pues ambos órdenes responderían a dos esferas perfectamente delimitadas con dos fines últimos que harían que al hombre, desde su naturaleza, le resultase indiferente la llamada a la gracia. Esta es la posición de Cayetano que hoy en día ya nadie defiende.

De otro lado está la posición de aquellos que proclaman una integración tal entre lo natural y lo sobrenatural en la que, a la hora de la verdad, el hombre queda un tanto mediatizado y convertido en medio para la gracia. Sólo hay gracia y el hombre es constitutiva y esencialmente sobrenatural. El hombre ha sido creado y sólo puede ser creado para la gracia, de modo que viene a ser un interlocutor que la gracia misma se crea. Es la gracia que dialoga con la gracia más que con un hombre que podía haber subsistido sin la gracia.

Hasta hora ha quedado claro que el hombre encuentra en Cristo su plenitud; una plenitud que satisface sus aspiraciones más profundas. Lo sobrenatural aparece así como un don gratuito e inmerecido que

satisface sin embargo la aspiración más profunda del hombre. Sin Cristo el hombre no alcanza su plenitud. En este sentido, al menos, la autonomía del hombre respecto de Cristo es relativa.

Pero, de este modo, ¿no habría el peligro de reducir el cristianismo a una plenitud sin la cual podría pasar? Ciertamente no; en primer lugar ya hemos visto que el hombre no es indiferente a esa plenitud en contra del extrinsecismo de Cayetano. Ahora queda por ver algo más: que el hombre necesita a Cristo como redentor, es decir, como restaurador de una herida introducida por el pecado original, de modo que sin Cristo el hombre no puede cumplir todos los imperativos de la ética.

No es este el momento de explicar la situación del hombre caído en Adán. Damos por sabido todo lo referente a este capítulo, limitándonos a recordar que el hombre, herido por el pecado de Adán, no puede cumplir todas las exigencias del orden moral natural, de modo que sin la gracia termina a la larga cometiendo pecados mortales.

Cuando se plantea el problema natural-sobrenatural, se suele prescindir de la dimensión redentora o sanante de la gracia, dado que el problema se coloca en la vertiente naturleza-divinización. Ciertamente la gracia tiene esta dimensión divinizante y, por ello, es entitativamente sobrenatural; de ahí que el estudio del sobrenatural asuma el aspecto divinizante en cuanto tal. Pero no podemos olvidar que la gracia de Cristo es también redentora y sanante, en cuanto que da al hombre la capacidad de evitar el pecado mortal, de modo que sin ella caería en él a la larga. El hombre, tras el pecado original, no tiene capacidad de cumplir todas las exigencias de la ley natural.

Ahora bien, implicar en el problema del sobrenatural la dimensión sanante de la gracia, ¿no significaría dañar peligrosamente su gratuidad, dado que el hombre tiene necesidad de la gracia para comportarse como hombre? Dicho de otra forma: dado que el hombre, herido por el pecado original, necesita a Cristo y su gracia, ¿no compromete esta necesidad la gratuidad del orden sobrenatural? La objeción es obvia e insoslayable.

Es sabido que Bayo, que no se interesó para nada por la gracia santificante, entendía sólo de la gracia actual, y ésta, en perspectiva sanante. Bayo no conoce otra cosa que el hombre caído, no le interesa otra cosa que el hombre caído, que perdió en Adán una gracia que era integrante de su naturaleza. Por ello sólo le interesa el medio de salir de tal situación. La conclusión, como sabemos, es que comprometió la gratuidad del orden sobrenatural.

El problema, por tanto, es difícil, como es difícil todo el tratado de la gracia, que tiene que armonizar a veces dimensiones aparentemente contrapuestas. Sin embargo, el problema tiene solución si recordamos que la gracia de Cristo, esta gracia que tenemos, *en tanto es sanante en cuanto que es divinizante*. Y por ello el que sea sanante en nada reduce su carácter indebido. Nos explicamos.

Santo Tomás había advertido agudamente el hecho de que el hombre, tras el pecado original, no podía cumplir todas las exigencias del orden natural porque no podía hacer del amor a Dios el anclaje perfecto de su vida. No pudiendo el hombre amar a Dios sobre todas las cosas como fin último de su vida, cae en la dispersión y en el pecado, atraído por la complacencia de las cosas creadas: «Cuando el hombre no tiene anclado su corazón en Dios, de modo que no quiera separarse de él, para conseguir cualquier bien o evitar cualquier mal, se presentan muchas cosas que el hombre quiere obtener o evitar, y de este modo el hombre se va alejando de Dios, despreciando sus mandamientos y pecando mortalmente, sobre todo porque, en las ocasiones imprevistas, el hombre actúa según el bien ya elegido o según el hábito preexistente [91].»

Lo que hace la gracia es posibilitar al hombre anclarse en Dios, dándole el poder de amarle sobre todas las cosas. Dios atrae al hombre con su amistad posibilitándole el amarle sobre todas las cosas, y de este modo, el guardar sus mandamientos. Así la gracia en tanto es sanante en cuanto que es divinizante. Dicho de otro modo, si alguien puede vencer el pecado mortal es porque está totalmente cogido por el amor de Dios. De ahí que esta gracia que tenemos, junto a su dimensión sanante y liberadora, es divinizante; más aún, es sanante porque es divinizante, de modo que siempre es indebida en sí misma.

Queda todavía preguntar qué habría ocurrido si Dios nos hubiese dado una gracia sanante que no fuese divinizante. Pensemos en la hipótesis de que Dios, ante el hombre caído, hubiese pensado en un remedio que no fuese a la vez divinizante, que no fuese la gracia de la filiación divina. En principio, lo podía haber hecho así, y pensamos que Dios habría concecido al hombre tal remedio sanante, toda vez que Dios no podía (por fidelidad a sí mismo) dejar al hombre, descendiente de Adán, prisionero de un pecado que no había cometido per-

91. I-II, q 109, a. 8.

sonalmente. Tampoco hablamos aquí de una obligación estricta por parte de Dios.

Pero estamos en este caso en una situación de mera hipótesis. El hecho es que Dios ha querido redimirnos divinizándonos, y por ello, la gracia que tenemos en su dimensión sanante, es también divinizante y por lo mismo radicalmente sobrenatural e indebida. Divinización y redención son dos aspectos de una misma y única gracia. De aquí se deduce que el hecho de que el hombre necesite la gracia como redentora no compromete para nada la gratuidad indebida de la gracia.

C) Conclusión

Se trata ahora de llegar a algunas conclusiones sobre el tema que planteábamos al principio: ¿hasta dónde llega la autonomía de las realidades temporales?

Respecto del Creador. Las realidades temporales tienen una autonomía relativa respecto de Dios Creador porque hacen siempre referencia a él como a su origen. Esto es verdad en el campo de las ciencias positivas, provistas de sus propias leyes que el cristiano debe descubrir y respetar. De todos modos, en el marco de las ciencias positivas, metodológicamente, es decir, desde el punto de vista científico, se prescinde de Dios, ya que Dios no es una magnitud fenomenológica. Sólo cuando el hombre piensa como hombre (y como filósofo) llega a Dios Creador de tales leyes.

Esta referencia a Dios Creador es todavía más palpable cuando hablamos del humanismo o de la fundamentación de la dignidad de la persona humana, debida a la creación directa e inmediata del alma humana por parte de Dios. En este caso Dios es el fundamento último de la dignidad de la persona humana, y sin él, no es posible fundamentarla. No hay hombre sin Dios Creador inmediato del alma humana y no hay por lo tanto moral. Si el hombre es sólo materia, puede ser instrumentalizado como la materia misma y no es posible ya la fundamentación de la moral.

Respecto de Cristo. La autonomía del hombre es también relativa a Cristo por dos motivos: porque en Cristo encuentra su plenitud y porque en él y sólo en él tiene la posibilidad de guardar todos los imperativos del orden moral. No hay valores verdaderamente humanos si no encontramos en Cristo la plenitud y la redención del pecado que se mezcla inevitablemente con ellos. Sin Cristo ni el hombre (y por ello

ni la sociedad ni la cultura) podrán alcanzar ni la plenitud ni la realización perfecta y libre de pecado de los imperativos éticos.

Por lo tanto, no hay hombre sin Cristo, al menos hombre en plenitud y en liberación de su pecado. Como dice GS 22, Cristo revela el hombre al propio hombre, no sólo porque le revela la sublimidad de su vocación, sino porque Cristo, hombre perfecto, ha devuelto al hombre la semejanza divina deformada por el primer pecado. Con Cristo el hombre y la sociedad se liberan del pecado, del sufrimiento y de la muerte: las tres esclavitudes de las que no puede liberar filosofía o religión alguna.

Finalmente, la liberación cristiana que es, ante todo, liberación del pecado y concesión al mismo tiempo de la filiación divina, implica la superación de las injusticias que el hombre ha introducido y que son plasmación del pecado, aunque el cristianismo no puede confundirse nunca con un determinado orden social, porque la plenitud sobrenatural y divinizante que aporta no será nunca identificable con un orden puramente humano y porque el orden humano ni siquiera será posible al hombre en su integridad con sus solas fuerzas.

La sociedad y la cultura interesan al cristiano porque en ellas hay siempre instancias éticas. Y donde hay ética, Dios está como fundamento último de los valores morales y Cristo como restaurador de la humanidad caída.

En resumen: no hay fundamentación objetiva de la ética sin Dios; no hay posibilidad de cumplir la ética en su integridad sin Cristo; no hay posibilidad de alcanzar la plenitud sin él. Cierto que esta redención plenificante de Cristo tendrá que pasar por el reconocimiento de todos los derechos humanos, dado que el sobrenatural no anula la autonomía de las realidades temporales y asume el mundo de la creación, pero el cristiano no podrá poner a Cristo entre paréntesis en la sociedad y la cultura porque sabe que, sin Cristo, ni el hombre ni la sociedad alcanzan su plenitud ni pueden cumplir todos los imperativos del orden moral. Una supuesta neutralidad de las realidades temporales en el orden ético y moral no existe, no puede existir. El orden ético necesita a Dios creador como fundamento último y a Cristo redentor como restaurador del pecado.

Por lo tanto, en el mundo de la sociedad y de la cultura (en los que siempre van implicados valores éticos) es preciso presentar la identidad cristiana sin complejos, respetando siempre los derechos humanos. No

existe ciertamente la neutralidad social porque el hombre (ya lo hemos visto) o se funda en Dios creador o en la materia pura. Pero, además, no existe la neutralidad porque el hombre que no se deja guiar por Cristo, se deja llevar por el pecado. Con todo, la identidad cristiana no puede suprimir (por una falsa urgencia o por un celo mal entendido) ninguno de los derechos humanos con los que el Creador ha enriquecido al hombre. Lo sobrenatural no se puede introducir eliminando ningún derecho natural. Pero quede claro: *el cristiano no puede hacer la oferta de un humanismo neutro al margen de Cristo, porque ello sería no sólo injuriar a Cristo, sino hacer imposible la realización misma de lo humano.*

No propongamos, pues, la neutralidad como ideal de la sociedad y de la cultura. Caben dos errores en este campo: o imprimir el cristianismo a la fuerza como orientador de la vida social suprimiendo los derechos humanos, o pretender una sociedad y una cultura neutras para respetar dichos derechos. Cabe una postura más matizada: presentar la identidad cristiana sin suprimir derecho alguno sin otra fuerza que la fuerza de la verdad. Identidad cristiana en el marco de la vida social y cultural respetando siempre los derechos humanos. La defensa de los derechos humanos no nos debe obligar nunca a una retirada explítica de nuestra identidad cristiana en el marco social y cultural. Hay en el hombre, en todo hombre, una sed de infinito, una sed de plenitud y una necesidad de redención. A esto responde el mensaje cristiano; mensaje que no puede ser reducido al mundo de lo privado, pues en la sociedad y en la cultura se juegan valores éticos que sólo en Dios pueden encontrar su fundamentación y, en Cristo, su necesaria redención y plenitud.

VI. REINO DE DIOS Y LIBERACIÓN HUMANA [92]

Íntimamente relacionada con el problema natural-sobrenatural está la cuestión de la relación entre Reino de Dios y liberación humana, o

92. H. Schlier, *Reich Gottes und Kirche*: Cath. 11 (1957) 178-189; R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1967); E. Staehelin, *Die Verkündigung des Reich Gottes in der Kirche Iesu Christi*, 7 vol. (Basilea 1951-1965); J. Jeremías, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970); G. Bornkamm, *Jesús de Nazareth* (Salamanca 1975); W. Kasper, *Jesús el Cristo* (Salamanca 1976) 86-107; J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1974) 46-50.

dicho de otro modo, la relación entre la elevación a la amistad divina y liberación del pecado y la liberación de las injusticias que impiden la realización del hombre en su dimensión humana. Este tema toca directamente la problemática suscitada por la teología de la liberación que ha dado lugar, como sabemos, a una enorme literatura y a dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

No es nuestra intención entrar en toda la problemática suscitada, sino limitarnos a ver en concreto la relación de distinción o identidad entre el reino de Dios y la liberación humana.

A) El reino de Dios

El reino de Dios se realiza con la gracia y coincide con ella. Es, como ya hemos tenido ocasión de ver, el amor y la misericordia divinas que por iniciativa del Padre se han realizado en Cristo y que tiene la doble dimensión de la divinización del hombre y la liberación del pecado, del sufrimiento y de la muerte.

Cristo subraya el origen trascendente del reino al dar a entender que proviene de lo alto y que su venida no se debe, desde luego, a los esfuerzos humanos. Las disposiciones que se requieren para acogerlo resaltan el carácter religioso del reino y la soberanía divina sobre las actitudes más íntimas del hombre, la conversión y la renuncia al pecado, la obediencia a Dios y la fe (Mc 1, 15).

Este reino no tiene un origen espectacular, como imaginaban los judíos. Llega de forma invisible y oculta: «El reino de Dios viene sin dejarse percibir. Y no dirán: "Vedlo aquí o allá", porque el reino de Dios está ya entre vosotros» (Lc 17, 20-21). Cierto que el reino predicado por Cristo tiene una tensión y es una realidad que mira hacia una plenitud de futuro. El reino que ha comenzado mira, según Cristo, hacia su consumación en la eternidad: «Yo os digo que de aquí a poco ya no beberé del fruto de la vid, hasta que no haya venido el reino de Dios» (Lc 22, 18). Pero, en todo caso, este dinamismo del reino no es el esperado por el pueblo judío, que lo entendía como reivindicación política y desquite nacional.

¿En qué consiste, pues, propiamente el reino? Según explica Jesús, el reino es la llegada de la salvación y del amor del Padre. Supone en principio la comunicación de Dios con el hombre más que la dominación o el poderío, la paternidad de Dios más que el triunfo humano. Implica, desde luego, una nueva idea de Dios en clara contraposición

a la idea que tienen los fariseos. Estos tienen una particular teología del mérito. A base de un esfuerzo en el cumplimiento de la ley, se sienten con derechos delante de Dios; un Dios que ellos definen, controlan y delimitan; un Dios que, en su lógica, no puede amar a los pecadores, a los publicanos, a los que no cumplen la ley como ellos.

Lo radical de la predicación de Cristo consiste precisamente en la presentación de Dios como Padre misericordioso, como alguien que ama a los hombres gratuitamente, escandalosamente, por encima de todo mérito; alguien que ama a los *amhaares*, a los publicanos y mujeres de mala vida, con una sola condición: con la condición de que sean capaces de creer en la maravilla inmerecida de su misericordia y se conviertan.

No se puede comprender el radicalismo de Jesús si no se tiene en cuenta la misericordia radical de su Padre, que busca el arrepentimiento como única condición de su perdón y de su amor (Lc 15, 11-31). El reino de Dios no es otra cosa que la misericordia del Padre ofrecida ahora gratuitamente a todo hombre, independientemente de todo mérito, de toda condición de raza, lengua o posición social. *Todos* son llamados al reino, particularmente los que, en opinión de los fariseos, no merecían el amor de Dios: publicanos, mujeres de mala vida, gente despreciable desde la concepción humana. Para entrar en el reino no se necesita siquiera ser judío: «Os digo que muchos vendrán de oriente y occidente y se sentarán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el reino de los cielos, pero los hijos del reino (los israelitas) serán arrojados a las tinieblas exteriores» (Mt 8, 11-12). Este es el sentido de la frase de Cristo: «He aquí que los primeros serán los últimos y los últimos los primeros» (Lc 13, 30).

Este reino implica por un lado la donación de la paternidad de Dios en Cristo. Tiene la dimensión elevante que nos introduce en la vida filial: «En verdad, en verdad os digo: el que no nazca de lo alto no puede entrar en el reino de Dios» (Jn 3, 3-5). Jesucristo enseña a dirigirse al Padre con el nombre que él usaba: «Abba». San Pablo dirá más tarde: «En efecto, no hemos recibido un espíritu de esclavitud, para recaer en el temor, sino que hemos recibido el espíritu de adopción con el cual clamamos: Abba» (Rm 3, 15).

Pero, por otro lado, este reino supone una liberación del pecado, del dominio del demonio. Dice Cristo: «Si por el Espíritu de Dios expulso los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios»

(Mt 12, 28). Los exorcimos y las curaciones que Cristo realiza son un signo de la llegada del reino de Dios que domina ahora sobre el imperio del pecado, el sufrimiento y la muerte.

El reino de Dios es el reino de la gracia en oposición al dominio del pecado. De aquí deriva la necesidad de la conversión, del cambio de actitud interna del hombre. Jesús insiste en la necesidad de la conversión (Mt 4, 17; 11, 20-21; 12, 41).

Dice incluso que el fin de su venida es llamar a los pecadores a la penitencia (Lc 5, 3). Marcos ha resumido el contenido de la predicación de Jesús en las primeras palabras que pone en su boca: «Se han cumplido los tiempos y se acerca el reino de Dios, arrepentíos y creed en el Evangelio» (Mc 1, 15).

El reino, por otro lado, coincide con la persona de Cristo, de modo que aceptarle y convertirse a su mensaje es entrar en el reino. Dejarlo todo por el reino de Dios equivale a dejarlo todo por él (Mc 10, 29) o por su nombre (Mt 19, 29). Al reino de los cielos pertenecen aquellos que padecen persecución por causa de Jesús (Mt 5, 10-11).

Este reino se manifiesta tanto en la palabra como en las obras de Cristo, particularmente en los milagros que aparecen como los signos del reino, y las comidas que Cristo tenía con los pecadores, las cuales tienen para Jesús la significación del reino de Dios que busca lo que estaba perdido.

B) Reino de Dios e implicaciones sociales

Ahora bien, podemos preguntarnos si este reino que es absolutamente gratuito y que el hombre sólo como don puede recibir, tiene que ver con la liberación social del hombre.

Si examinamos la dinámica misma del reino y del Evangelio, veremos cómo ciertamente la conversión interior tiene como resultado la realización de la justicia. Zaqueo, convertido, afirma: «Señor, daré la mitad de mis bienes a los pobres, y si en algo defraudé a alguien, le devolveré el cuádruplo» (Lc 19, 8).

La parábola del rico Epulón es ciertamente una parábola inquietante (Lc 16, 19-31). No conocemos la circunstancia en que Cristo la pronunció, pero ciertamente va dirigida a los judíos que pretendían usar sus riquezas como querían con la esperanza de ser salvados por ser hijos de Abraham. Notemos que la parábola no habla de un caso de explotación de un pobre por parte de un rico, ni de una injusta extorsión de dinero:

la parábola muestra a un rico que conserva para sí sus riquezas, rehusando socorrer a los pobres. Es la condena de una situación siempre actual, la de las inmensas riquezas que se encuentran junto a la pobreza. La sanción que se ofrece en el más allá evidencia la gravedad del pecado cometido por el rico. Por otra parte, la parábola supone que el juicio pertenece a Dios y que no se trata de una reivindicación terrena. La pobreza en este mundo no es una situación definitiva, sino que está compensada por la felicidad eterna.

Finalmente, el juicio universal (Mt 25) subraya aún más la importancia del comportamiento social. Sería excesivo decir que el único tema del juicio final sea el de la caridad, pero ciertamente el texto de Mateo es contundente: «En verdad os digo: todo lo que habéis hecho con el más pequeño de mis hermanos, me lo habéis hecho a mí» (Mt 25, 40).

Estas exigencias de justicia las vemos ya en el Antiguo Testamento, en la predicación profética. Son los profetas los que vienen a recordar a Israel las exigencias de la Alianza: «Denuncian, comenta la Congregación de la Doctrina de la Fe, que en el corazón endurecido del hombre está el origen de las transgresiones repetidas [93].»

De todos modos, en el Evangelio aparece claro que la liberación del pecado es la liberación prioritaria. Ya en el Antiguo Testamento la liberación político-social del Éxodo se da en vistas a la realización de la alianza con Dios en el desierto y debe ser considerada «a la luz del designio de naturaleza religiosa en el cual está integrado» [94]. Los pobres del Evangelio, por su parte, son aquellos que padeciendo la persecución, la muerte, el ultraje, aceptan como los pobres de Yahvé que «Yahvé es el don más precioso en el que el hombre encuentra su verdadera libertad» [95]. «Por consiguiente, continúa la segunda instrucción sobre la liberación de la mencionada Congregación, el combate contra la injusticia adquiere su sentido más profundo y su eficacia en el deseo de ser liberados de la esclavitud del pecado [96].»

Así pues, el Evangelio se presenta primordialmente como una liberación del pecado y del poder de la muerte. «El sentido primero y fundamental de la liberación que se manifiesta así es el soteriológico:

93. Segunda Instrucción, n. 46.
94. *Ibíd.*, n. 44.
95. *Ibíd.*, n. 47.
96. *Ibíd.*, n. 47.

el hombre es librado de la esclavitud del mal y del pecado [97]». Pero esta liberación implica también como consecuencia la liberación de aquellas injusticias en el orden político-social que derivan en último término del pecado. Como decía la primera instrucción de la misma Congregación, «la liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia. Lógicamente reclama la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político, que, en definitiva, derivan del pecado y constituyen tantos obstáculos que impiden a los hombres vivir según su dignidad. Discernir claramente lo que es fundamental y lo que pertenece a las consecuencias es una condición indispensable para una reflexión teológica sobre la liberación [98].»

De la misma manera que lo sobrenatural implica siempre lo natural, el reino de Dios, don gratuito y sobrenatural de la Trinidad, al que sólo se accede por la conversión del pecado, implica también el respeto a la dignidad natural del hombre y la superación de las esclavitudes que atenazan dicha dignidad.

En este sentido, la relación entre reino de Dios y progreso o liberación social es de distinción, pero no de separación. Dice así la segunda instrucción: «Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terrestre y crecimiento del reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del creador para desarrollar su vida temporal [99].»

El orden de la redención, el reino de Cristo que nos ha traído la filiación divina y la liberación del pecado abarca toda la creación natural e implica como consecuencia la restauración de la dignidad humana lesionada por las injusticias sociales. En una palabra, la redención abarca e implica la creación y la dignidad humana. El reino de Dios no puede ser ajeno, por tanto, a la liberación social y a ella debe conducir como consecuencia.

---

97. *Ibíd.*, n. 23.
98. Primera Instrucción, Introd.
99. Segunda Instrucción, n. 60.

Reino de Dios y realización de la justicia no pueden ser ajenos en modo alguno. Lo uno implica lo otro y lleva a ello como a una consecuencia, porque las injusticias que lesionan la dignidad humana son en realidad plasmación y consecuencia del pecado y, mediante la conversión, se ha de llegar a superar toda huella del mismo en el hombre. Además, el orden sobrenatural implica siempre al natural de la creación y no puede ser ajeno a los valores y exigencias de ésta.

La gracia asume el orden natural de la creación y de la dignidad humana y tiene como misión la restauración de las heridas que padece por el pecado al mismo tiempo que eleva dicha dignidad humana sin destruirla. El reino, por lo tanto, no puede ser ajeno a la tarea de restauración de la dignidad humana. Con la gracia que recibimos de Dios y que nos libera del pecado, tenemos que trabajar por la superación de toda injusticia humana y por una consagración del mundo en Cristo, por Cristo y con Cristo.

Hay, pues, una doble implicación de la dignidad humana en el reino de Dios: por una parte, el reino viene a restaurarla de las heridas que padece en virtud del pecado y por otra, viene a elevarla a la condición de filiación adoptiva, asumiéndola y respetándola. El reino sobrenatural asume la dignidad humana para elevarla y curarla de toda herida debida al pecado. Es por lo tanto una implicación del reino.

Sin embargo, el reino de Dios y la realización de la justicia humana son dos dimensiones diferentes, se implican pero no coinciden, del mismo modo que el orden sobrenatural implica al natural, pero son distintos, hasta el punto de que caben logros humanos en lo social y político sin la gracia sobrenatural de Dios. Esta es una clave importante. No podemos olvidar que el hombre no está corrompido por el pecado original y tiene por ello capacidad para conseguir ciertos logros humanos en lo social y en lo ético sin la gracia aunque no pueda sin ella cumplir todas las exigencias de la ley natural.

Puede ocurrir entonces que se dé un cierto orden social (nunca perfecto) sin la gracia. Puede haber países en los que se haya logrado un cierto orden social (pensemos en los países escandinavos) y no por ello podemos decir que hayan realizado el reino de Dios. El reino de Dios solamente se da cuando desde la gracia y el perdón de los pecados se logra el cumplimiento de las exigencias éticas y sociales.

Así pues, la caridad sobrenatural no se puede separar de la justicia, pero cabe una cierta realización de la justicia al margen de la caridad

y de la gracia. Por ello no coinciden reino de Dios y desarrollo humano o realización de la justicia.

Es por ello por lo que el Vaticano II ha mantenido la clara implicación y al mismo tiempo distinción de ambos órdenes: «Aunque hay que distinguir cuidadosamente entre progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, el primero, en cuanto que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios [100].» Asimismo la primera Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe, en su conclusión, dice tomando un párrafo del *Credo del pueblo de Dios*: «Confesamos que el reino de Dios iniciado aquí abajo en la Iglesia de Cristo no es de este mndo, cuya figura pasa, y que su crecimiento propio no puede confundirse con el progreso de la civilización, de la ciencia o de la técnicas humanas, sino que consiste en conocer cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en esperar cada vez más con más fuerza los bienes eternos, en corresponder cada vez más ardientemente al amor de Dios, en dispensar cada vez más abundantemente la gracia y la santidad entre los hombres. Es este mismo amor el que impulsa a la Iglesia a preocuparse constantemente del verdadero bien temporal de los hombres [101].»

Puede haber ciertos valores humanos sin gracia. El Vaticano II que ha distinguido claramente lo uno de lo otro, el reino de Dios del progreso temporal, afirma que los valores verdaderamente humanos como la dignidad humana y la unión fraterna, si están impregnados e informados por la gracia («preparados en la tierra en el Espíritu del Señor»), se perpetuarán en el cielo limpios de toda mancha y transformados en Cristo [102]. Se entiende que los valores humanos de aquellas personas que mueran sin gracia no podrán integrarse en la salvación definitiva.

La *Evangelii Nuntiandi* en su número 31 decía en este sentido: «Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen, efectivamente, lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la Redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a

100. GS 39.
101. Primera Instrucción, Conclusión.
102. GS 39.

las que hay que combatir, y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad. En efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? Nos mismo lo indicamos, al recordar que no es posible aceptar "que la obra de evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy en día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz del mundo." Si esto ocurriera sería olvidar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad.»

Pero añade el papa Pablo VI a continuación que existe el peligro que la evangelización se haga con reduccionismos y ambigüedades. Existe el peligro de la reducción del mensaje evangélico que no puede ser rebajado a la mera liberación social. Y especifica el Papa que la primacía corresponde a la dimensión religiosa, añadiendo que no se identifica liberación humana con liberación religiosa y que incluso la misma liberación humana se convierte en esclavitud si no va acompañada de la caridad. Especifica así el Papa:

«La Iglesia asocia, pero no identifica nunca, liberación humana y salvación en Jesucristo, porque sabe por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe, que no toda noción de liberación es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre,de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el reino de Dios.

Es más, la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política (por más que ésta se esfuerce en encontrar su justificación en tal o cual página del Antiguo o del Nuevo Testamento; por más que acuda, para sus postulados ideológicos y sus normas de acción, a la autoridad de los datos y conclusiones teológicas, por más que pretenda ser la teología de hoy) lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma se propone desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la justicia en la caridad, la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final no es la salvación y la felicidad en Dios [103].»

.103. *Evangelii Nuntiandi*, n. 35.

En esta distinción que existe entre reino de Dios y justicia humana, entre liberación del pecado y liberacón humana, el primado lo tiene siempre la liberación del pecado y la conversión del corazón. Dice así la primera instrucción: «La revelación del Nuevo Testamento nos enseña que el pecado es el mal más profundo que alcanza al hombre en lo más íntimo de su personalidad. La primera liberación a la que han de hacer referencia todas las otras es la del pecado [104].» En efecto, el pecado de las estructuras es consecuencia del pecado personal. «Sólo en sentido derivado y secundario se aplica a las estructuras y se puede hablar de pecado social [105].» Dice la primera instrucción: «Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran pues en la esclavitud del pecado su última raíz [106].» Por lo tanto, la primera necesidad en orden a la restauración social es la liberación del pecado personal. Sin ella no hay cambio de las estructuras injustas.

No tener en cuenta esta prioridad de la liberación del pecado y de la evangelización es un «error mortal», como recuerda la primera instrucción: «Así, ante la urgencia de compartir el pan, algunos se ven tentados a poner entre paréntesis y a dejar para el mañana la evangelización: en primer lugar el pan, la palabra para más tarde. Es un error mortal el separar ambas cosas hasta oponerlas entre sí. Por otra parte, el sentido cristiano sugiere espontáneamente lo mucho que hay que hacer en uno y otro sentido [107].»

Ocurre también que cuando se identifica la liberación humana con la sobrenatural, existe la tentación del reduccionismo, «de reducir el Evangelio de la salvación a un Evangelio del hombre». No, la liberación del pecado y la filiación divina no es un plus, un grado más en el orden de la liberación humana, un estadio al que se puede y al que se debe llegar posteriormente en el proceso de una liberación humana, sino que representa la condición prioritaria e indispensable de toda liberación humana.

Según esto se debe hacer un discernimiento del concepto de ortopraxis, tan empleado por la teología de la liberación. La ortopraxis se pue-

---

104. Primera Instrucción IV, 12.
105. Segunda Instrucción, n. 75.
106. Primera Instrucción IV, 2
107. *Ibíd.* VI, 3

de entender en el nivel sobrenatural o también en el nivel ético. En el primer caso es claro que toda profesión de fe tiene que desembocar en la praxis y en el compromiso por la justicia; pero no cabe decir que toda realización de la justicia sea por sí misma reino de Dios, como hemos apuntado anteriormente. Se puede decir que no hay reino de Dios cuando voluntariamente no se quiere llegar a las consecuencias de la realización de la justicia, pero no se puede identificar sin más una cierta realización de la justicia con el reino de Dios, puesto que es compatible con el pecado.

En el nivel ético, por otro lado, toda acción humana tiene que realizarse con la norma ética, con la norma moral, con la verdad objetiva, pues de otro modo conducirá inevitablemente a una nueva esclavitud del hombre.

Las dos instrucciones de la Congregación de la Doctrina de la Fe no se cansan de advertir sobre ello: «La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora [108].» En este sentido, es la verdad sobre el hombre, creado a imagen de Dios, la que ha de guiar la conducta humana [109]. «Donde falta la verdad y el amor, el proceso de liberación lleva a la muerte de una verdad que ha perdido todo apoyo [110].»

C) La teología de la liberación

No es nuestro propósito hacer aquí un examen completo de la teología de la liberación ni entrar en el discutido problema de la asunción del análisis marxista de clase. Al fin y al cabo, Juan Luis Segundo afirmaba inteligentemente que, al margen o no de la aceptación de ciertos elementos del marxismo, la instrucción primera de la Sagrada Congregación tenía como objeto la teología por ellos representada, dado que la instrucción no admite la identificación del reino de Dios y la liberación humana [111].

---

108. Segunda Instrucción n. 41.
109. *Ibíd.*, 20.
110. *Ibíd.*, 24.
111. Cfr. J. L. Segundo, *Teología de la liberación. Respuesta al Card. Ratzinger* (Madrid 1967) 23-24.85 ss.

Veremos algunos ejemplos en este sentido que nos harán conscientes de que esa teología de la liberación identifica el reino de Dios con la liberación social.

Gustavo Gutiérrez distingue tres niveles de significación en el término de liberación: 1) La liberación del orden político, económico y social, 2) La liberación como despliegue de todas las dimensiones del hombre, una revolución cultural permanente, la confección del hombre nuevo, 3) La liberación de Cristo salvador que libera al hombre del pecado, raíz última de toda injusticia y enemistad [112].

Habla Gutiérrez de salvación, pero al mismo tiempo presenta cierta alergia a este concepto, porque en su sentido tradicional «se trata de una curación del pecado en la vida terrestre, y, ello, en virtud de una salvación ultraterrena» [113]. Y añade: «La vida presente aparece, entonces, como una prueba: lo que se hace en ella es juzgado y tiene valor en relación al fin trascendente [114]», lo cual hace colocarse en una perspectiva moralista y en una espiritualidad de evasión del mundo.

Por su parte, H. Assmann presenta la misma reserva al concepto de salvación. El concepto de historia de salvación está históricamente afectado de intraeclesialidad [115]. Se supone un concepto de Iglesia como algo necesario para la salvación, una Iglesia que se ocupa de sus fines y que no aparece referida al mundo.

Lo que postulan estos teólogos en una emancipación del hombre, una liberación de las esclavitudes y dependencias sociales que le lleven a realizar su humanidad en pleno sentido. Y lo que para ellos es indiscutible es que *esa emancipación humana coincide con el reino de Dios.* El reino de Dios no es primordialmente una realidad de gracia que el hombre recibe mediante la conversión, una liberación del pecado que el hombre recibe mediante la conversión, una liberación del pecado que el hombre no puede conseguir con sus propias fuerzas; el reino de

---

112. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca 1973 [3]) 69: No hemos podido disponer de la nueva edición corregida de *Teología de la liberación*, no publicada aún en España. Por la información que tenemos (Cf. «30 días», sep. 1990, 48 ss) Guitiérrez abandona la teoría de la dependencia y cambia el cap. «Fraternidad cristiana y lucha de clases» abandonando la violencia. La información citada no hace referencia a un cambio en el problena del sobrenatural.

113. *Ibíd.*, 195

114. *Ibíd.*

115. H. Assmann, *Opresión-liberación. Desafío de los cristianos* (Montevideo 1971) 150.

Dios primordialmente coincide y comienza por la liberación de las esclavitudes humanas, de tal modo que no cabe la distinción de planos entre lo natural y lo sobrenatural.

Al mundo se le ha reconocido claramente su autonomía afirmando su secularidad; secularidad admitida por el magisterio aunque sea en términos tímidos de «sana y legítima». Pero esta secularidad la interpreta Gutiérrez en términos de secularización, es decir, como desprendimiento de la tutela religiosa y de la tutela metafísica, como un proceso de autotransformación y autocomprensión del hombre [116]. En ese sentido, el hombre se autocomprende como una subjetividad creadora, como agente de la historia y responsable de su propio destino: «En este sentido, la autonomía (esto ha sido recordado muchas veces en los últimos años) es un proceso que no sólo se aviene perfectamente con una visión cristiana del hombre, de la historia y del cosmos, sino que favorece una mayor plenitud de la vida cristiana, en la medida en que ofrece al hombre la posibilidad de ser más plenamente humano [117].» Lo mundano aparece así como mucho más consistente, de modo que el hombre no se define primordialmente por su referencia a lo religioso, sino por su referencia a lo profano [118].

La Iglesia tiene que ser vista también a partir del mundo, de modo que «la secularización plantea un serio desafío a la comunidad cristiana que deberá en adelante vivir y celebrar la fe de un modo no religioso que la misma fe ha contribuido a promover [119]». Y en esta línea el hombre latinoamericano toma cada vez más conciencia de su propio autodestino y del quehacer que le incumbe en pro de un lucha revolucionaria que le libra de la tutela de una religión alienante que tiende a la conservación del orden [120].

Vemos, pues, cómo Gutiérrez antes de llegar a la determinación del cristianismo como liberación humana, recurre a la mediación del concepto de secularización con el fin de definir al hombre primordialmente por su relación con lo profano. El cristianismo va a coincidir con la realización humana.

---

116. G. Gutiérrez, op. cit., 98-99.
117. *Ibíd.*, 89.
118. *Ibíd.*, 100.
119. *Ibíd.*
120. *Ibíd.*, 101.

Esto queda claro por su posición frente al problema natural-sobrenatural del que presenta una breve historia que resumimos aquí:

— Rechaza con razón la posición extrinsecista de Cayetano según la cual lo natural y lo sobrenatural aparecen como dos planos que no se tocan.

— Rechaza también posiciones más equilibradas como la de Alfaro en las que aparece el deseo natural del hombre de la visión beatífica, aun cuando ésta sigue siendo absolutamente gratuita con la posibilidad de la naturaleza pura. Estas soluciones, dice Gutiérrez, se mueven en planos metafísicos y abstractos.

Busca entonces aquella posición que hable de una única vocación del hombre y para ello se reafirma en las tesis de I. de Montcheuil y H. De Lubac que tienen su última inspiración en Blondel y que ya conocemos. Es el redescubrimiento de una vocación única a la salvación y que hace caer las barreras artificialmente levantadas. Pasa así Gutiérrez, de la afirmación del hecho de que todos los hombres están convocados en Cristo a la comunión con Dios, a la afirmación de que, en lugar de hablar de una vocación sobrenatural del hombre, habría que hablar de una vocación integral, según la cual se borrarían las fronteras entre la Iglesia y el mundo, el reino de Dios y la realización de la justicia: «La consecuencia más inmediata de esta perspectiva es que las fronteras entre la vida de fe y la tarea terrestre, Iglesia y mundo, se hacen más fluidas. Como dice Schillebeeckx: "No sólo las fronteras entre la Iglesia y la humanidad se borran en dirección de la Iglesia, sino que podemos afirmar que se borran también en dirección de la humanidad y el mundo". E incluso algunos se plantean la cuestión de saber si son dos cosas distintas. ¿Es la Iglesia algo realmente distinto del mundo?... La Iglesia es el mundo; en un cierto sentido, la Iglesia es el mundo: la Iglesia no es el no-mundo [121].»

Hemos visto, pues, que lo que postula Gutiérrez es la identificación esencial entre lo natural y lo sobrenatural. Del hecho de que el mundo está finalizado en Cristo, plantea la cuestión de si la Iglesia posee un ser diferente del mundo. Del hecho histórico de la elevación en Cristo deduce la identidad esencial entre los dos planos, eliminando todo tipo de distinciones que, para él, son siempre abstractas. Lo dice más claramente en estos términos: «Pero hay una consecuencia que nos im-

121. *Ibíd.*, 107-108.

porta. Esta afirmación de la vocación única a la salvación, más allá de toda distinción, valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia: cristiana o no cristiana. La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino o, en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora» [122]. Coinciden por lo tanto reino de Dios y liberación humana: «La distinción de planos, dice, aparece como un esquema agotado... como insuficiente», «carente de dinamismo frente a las nuevas cuestiones que se plantean [123].»

Se ha utilizado, por lo tanto, a De Lubac en una perspectiva que para él era y es desconocida. De Lubac había extremado la unidad de lo natural y sobrenatural en aras de cerrar el paso a la hipótesis de la naturaleza pura que él considera madre del secularismo occidental que prescinde de Dios [124]; pero, una vez suprimida la distinción natural-sobrenatural o al menos no suficientemente mantenida, no se puede impedir que otros aprovechen la situación para afirmar que todo lo natural, la liberación humana, es ya por sí misma reino de Dios.

Esta tesis de la identificación entre lo natural y lo sobrenatural es primordial en Gutiérrez y por ello se repite constantemente.

H. Assmann piensa también que la teología de la liberación ha desplazado lo sagrado hacia dentro del movimiento de humanización de la historia. Humanización y salvación vienen a ser lo mismo, pero no

---

122. *Ibíd.*, 108.
123. *Ibíd.*, 109.
124. Para De Lubac la tesis que él llama dualista y que hace un paralelo entre el orden sobrenatural y el natural, sería según él, la que ha introducido una naturaleza laicista, causa del proceso secularizador de hoy; «Queriendo proteger al sobrenatural de toda contaminación, de hecho se le había exiliado fuera del espíritu viviente y de la vida social, y el campo quedaba libre para la invasión del laicismo. Hoy este laicismo, siguiendo su camino, comienza a invadir la convivencia de los mismos cristianos. El acuerdo con todos se busca en un concepto de naturaleza que pueda convenir lo mismo al deista que al ateo; todo lo que viene de Cristo, todo lo que debe conducir a él queda relegado a una sombra y tiene el peligro de desaparecer para siempre. La última palabra del progreso cristiano y el ingreso en la edad adulta parecerían consistir en una total "secularización" que echaría a Dios no sólo de la vida social, sino de la cultura y de las relaciones mismas de la vida privada» *(Le mystère du surnaturel*, 15).

porque, como recuerda Ibáñez Langlois [125], la salvación implique la humanización, sino porque la humanización implica la salvación. La diferencia entre ser cristiano o ser simplemente hombre es, según Assmann, un «más» de intensidad en el compromiso liberador [126], una mayor aportación de liberación, como dice Gutiérrez. Lo natural es ya sobrenatural, lo mismo que, en opinión del teólogo peruano, la creación es el primer acto salvífico.

Por ello Gutiérrez viene a decir que el trabajo humano, por sí mismo, es ya salvación. El trabajo, en cuanto que es humanizador, es salvador. El trabajo humano, en la medida en que sea humanizador, es por ello salvador y coincide con el reino de Dios [127]. No es salvífico por la gracia que lo asume, sino simplemente por el hecho de ser humano. Dice Gustavo Gutiérrez también:

«Sólo la mediación de la autocreación del hombre en la historia nos puede llevar a plantear debida y profundamente las relaciones entre creación y redención. Esta línea de interpretación nos la sugiere el hecho mayor del éxodo, gracias al cual la creación es vista como primer acto salvífico, y la salvación como una nueva creación. Con la perspetiva de la liberación política, permanecemos en una relación de dos "órdenes" como tales, el de la creación y el de la redención. La óptica liberadora subvierte también el "orden" del planteamiento de la cuestión [128].»

Caminos análogos recorre también L. Boff [129]. El sobrenatural, dice, no es una realidad, un algo, distinto del hombre, pues de haber sido creado, sería un ente creado y es contradictorio que lo sobrenatural sea un ente creado [130]. Cuando hablamos de gracia, queremos expresar una experiencia original: la de la historia de un hombre que aparece como un hecho realizado y aún por realizar. Lo natural y lo sobrenatural no son dos órdenes de ser diferentes, de modo que la gracia aparezca como algo exterior y sobreañadido. Lo natural y lo sobrenatural son los dos polos de una misma dinámica de relación: por parte del hombre

125. J. M. Ibáñez Langlois, *Teología de la liberación y lucha de clases*, (Madrid 1985) 47-48.
126. H. Assmann, op. cit., 15.
127. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres* (Lima 1979), 54.
128. *Teología de la liberación*, 233-234.
129. L. Boff, *Gracia y liberación del hombre* (Madrid 1978).
130. *Ibíd.*, 53.

hay un deseo natural de ver a Dios que Dios mismo puso en él y al que Dios se entrega en sí mismo en un acto único de gratuidad. Basándose en De Lubac [131], no acepta Boff la distinción de dos órdenes, sino que viene a decir que lo natural y lo sobrenatural se implican en una unidad que hace impensable la existencia de lo natural al margen de la gracia: Dios pretende darse al hombre de forma gratuita y con ese fin le hace persona; ser persona es esa relación de intimidad y de apertura con Dios.

Si esto es así, se comprende que exista una experiencia de la gracia; experiencia amplia que abarca toda la vida de relación con el otro, con el mundo, la naturaleza y la historia. La gracia se experiementa cuando más allá de los límites racionalistas y estrechos de la razón humana, se descubre que la ciencia está sustentada en último término en el misterio de Dios, cuando se ven todas las cosas *sub specie Dei* [132]. El mundo entero es sacramento de Dios. Todo es gracia porque todo está referido a Dios, todo está sostenido por él, todo encuentra en él su apoyatura ontológica [133]. Cuando uno se siente remitido al misterio, eso es gracia y lo es también cuando se experimenta a Dios a través de las criaturas.

Es gracia la lucha de liberación latinoamericana y el proceso de liberación que allí se está dando [134]. Dado que nos movemos en el medio divino, cualquier situación puede introducirnos en la experiencia de la gracia. Es gracia toda experiencia de creación auténtica, la alegría de vivir, la sorpresa de un encuentro humano que despierta resonancias ocultas [135]. Y en este sentido, las religiones son instrumentos de gracia y constituyen caminos ordinarios hacia Dios [136]. Cualquier religión es una acogida de gracia en cuanto que supone una respuesta al misterio de Dios sentido por el hombre y un intento de encuentro con el fundamento último. El cristianismo tiene en todo caso mayor densidad de gracia.

---

131. *Ibíd.*, 66.
132. *Ibíd.*, 77 ss.
133. *Ibíd.*, 87.
134. *Ibíd.*, 123.
135. *Ibíd.*, 140 ss.
136. *Ibíd.*, 165.

Boff entiende que la justificación ha de ser presentada en términos de liberación [137], puesto que la persona no es meramente un individuo, sino un ser social y como consecuencia de su concepción del problema natural-sobrenatural, la misma liberación humana es ya gracia de Dios: «La gracia de Dios no está solamente presente en el proceso liberador, como si tal proceso constituyese una realidad y la gracia otra. El mismo proceso liberador, orientado a la gestación de una vida humana más fraterna y participada, más abierta a Dios, constituye ya la presencia de la gracia liberadora en el mundo. La gracia liberadora de Dios se encarna en el camino arduo, pero liberador, del hombre. Dios y el hombre colaboran en la gestación, nacimiento y desarrollo del reino de Dios dentro de la historia hasta su plenitud final [138].»

Una consecuencia importante que se desprende de la identificación natural-sobrenatural, que no podemos desarrollar aquí, es que Cristo

---

137. *Ibíd.*, 206.

138. *Ibíd.*, 210. No entramos ahora en el estudio que Boff presenta de la inhabitación divina y que, a nuestro modo de ver, se resiente también de la identificación de lo natural y lo sobrenatural. El hombre está inmerso en el misterio de Dios, de modo que la «filiación divina no es, pues, propiedad exclusiva de algunos hombres privilegiados, sino la estructura más íntima del ser humano. Esta experiencia fue articulada de forma escatológica (y por eso decisiva y total) y ejemplar por Jesús de Nazaret» (*Ibíd.*, 253).
Son éstas frases que parecen reducir lo sobrenatural a una mera intensificación de la relación que el hombre mantiene con el Creador. Su teoría de la inhabitación divina (*Ibíd.*, 282 ss.) no alcanza una dimensión sobrenatural, ya que parece reducir la vida divina de Dios en el hombre a la verdad y al amor que posee la persona humana y que, en cuanto tales, dice, son reflejo del Hijo y del Espíritu Santo. No se ve cómo esa verdad y ese amor sean estrictamente sobrenaturales.
Desde esta ambigüedad parece reducir a veces la gracia a las posibilidades de la creación. Parte de la experiencia de la gracia en cuanto que el hombre histórico y concreto encierra una serie de posibilidades no actualizadas y que están impedidas por los condicionamientos político-sociales. Esta experiencia de lo nuevo, de lo gratuito, de lo potencial reprimido, es la gracia: «La gracia deberá interpretrarse como actualización de lo todavía no experimentado, pero siempre posible en el hombre, tomando a éste no como una naturaleza acabada en sí misma, sino como apertura total, cuya última referencia es siempre el Absoluto que se da gratuitamente» (*Ibíd.*, 45). Más adelante (*Ibíd.*, 50) afirma Boff que la gracia brota de las posibilidades todavía no actualizadas de la creación.

lógicamente tiene que aparecer como un reformador político o social, cuya misión primordial sea la de instaurar un orden social justo [139].

---

139. Hagamos mención del problema natural-sobrenatural en J. L. Segundo (*Teología abierta I, Iglesia-Gracia* [Madrid 1983]). Para él la gracia es el dinamismo sobrenatural que, inscrito en el hombre e identificado con él, hace despertar las potencialidades que la humanidad encierra en orden a la victoria sobre la rutina y la cosificación y en vistas a la realización del hombre en una visión creadora del amor y los valores.
Advierte que en el esquema natural-sobrenatural se ha de evitar el imaginarlo en el ritmo en de un antes y un después, dado que la gracia actúa desde el principio y en toda persona humana (*Ibíd.*, 272 ss.); pero Segundo va más allá al preguntarse si la esencia del ser personal consiste en estar ordenado por naturaleza a la comunión personal con Dios en el amor y tener que recibir ese amor como libre regalo (*Ibíd.*, 273). Esta ordenación sobrenatural constituye, por tanto, la esencia del hombre (*Ibíd.*, 274).
Inspirándose en Teilhard de Chardin, reafirma la coincidencia entre el punto omega de la evolución humana, la antropogénesis, con la cristogénesis, de modo que afirma: «Si el Cristo de la revelación y el punto omega coinciden de hecho, no hay lugar al maniqueismo ya que el esfuerzo por construir un mundo mejor no es otra cosa fácticamente que el esfuerzo por la cristificación» (*Ibíd.*, 292). Por ello los que trabajan por la justicia y la dignidad del hombre, «están respondiendo a la llamada de la gracia, están siguiendo al Verbo al que ya conocen» (*Ibíd.*, 312).
Consecuencia de esta identificación es que vea en GS 39 dos líneas contradictorias en la enseñanza del concilio, dado que si, por un lado, afirma el concilio que la fraternidad, el amor y la justicia las encontraremos en el cielo aunque renovadas y purificadas (GS 39), por otro lado afirma que hay que distinguir entre progreso temporal y reino de Dios (*Ibíd*). Esta llamada a la distinción es algo que él no comparte (*Ibíd.*, 351) y que interpreta como resultado en el concilio de una actitud conciliadora con líneas opuestas.
Pero este problema que Segundo no resuelve, se soluciona si tenemos en cuenta que en la doctrina de la Iglesia los valores más excelentes del hombre (la dignidad, la libertad, etc.) son implicaciones del reino de Dios que, en cuanto tal, es puro don de la gracia, y se prolongan en el cielo en cuanto informados por la gracia. Con otras palabras, los valores humanos de una persona que muere sin gracia, no sobrevivirán en el cielo. Hay por lo tanto una cierta continuidad de los valores humanos (en medio siempre de una profunda transformación), pero siempre y exclusivamente bajo el primado y la información continua de la gracia. Por sí solos, los valores humanos no son reino de Dios y no se perpetúan si no se presentan como implicados en la gracia y estando informados por ella.

D) Conclusión

El principio que hemos examinado aquí es de capital importancia. Desde una perspectiva cristiana nadie puede negar que los conceptos de liberación y de libertad sean cristianos. El primer teólogo de la liberación es san Pablo sin duda alguna, el cual presentó la fe cristiana como liberación del pecado, de la ley y de la carne en el sentido que hemos expuesto a lo largo de todo este texto. Que el reino de Dios implique también la liberación de las injusticias, nadie lo podrá negar con el Evangelio en la mano. Pero, sin embargo, constituye un «salto mortal» la identificación del reino de Dios con la liberación humana y ello conduce a un reduccionismo con el que se pierde lo más genuino del cristianismo como elevación a la condición divina y liberación del pecado.

El cristiano deberá aceptar que, desde la gracia, es decir, desde la condición de hijo de Dios y desde la liberación del pecado que es la liberación primordial del hombre y que éste recibe sólo como don, debe comprometerse en la liberación de las injusticias humanas, siempre que se haga con medios evangélicos y de acuerdo a una ética objetiva que sea guía de la praxis. Lo que un cristiano no podrá aceptar nunca es que todo logro humano en lo social sea, por sí mismo, reino de Dios, pues cabe, de acuerdo con el principio de que el hombre no está corrompido por el pecado original y de que puede realizar ciertos valores humanos por sí mismo sin la gracia, una cierta realización de logros humanos y de justicia social en medio del pecado personal y al margen del reino de Dios.

Esta distinción será siempre básica, tan básica como lo es la distinción (nunca separación) entre el reino de Dios y la creación, lo sobrenatural y lo natural. En una palabra, con la teología de la liberación se ha pretendido superar el extrinsecismo entre gracia y la creación mediante una identificación igualmente inaceptable. Lo malo de ello es que, con esta teología de la liberación, se pierde lo específicamente cristiano que es el reino de Dios, el amor elevante y salvador de Dios que sólo como gracia se nos ha dado y al que sólo se accede por la conversión interior. En este sentido, aunque se hable de la gracia y de la necesidad de conversión, siempre que se parta de la liberación de la injusticia como primera, subvirtiendo el orden de prioridad, se habrá afirmado al menos implícitamente que la gracia coincide con dicha liberación humana. El apostalado cristiano, que ha de incluir la preocupación por la justicia, ha de buscar como objetivo prioritario la vida en gracia.

COLECCIÓN
LAS IDEAS Y LA VIDA

1. IGLESIA Y CULTURAS
   Orientación para una pastoral de inteligencia
   PAUL POUPARD

2. TEOLOGÍA SACRAMENTAL
   Introducción general
   KENAN B. OSBORNE

3. PRINCIPIOS FILOSÓFICOS DEL CRISTIANISMO
   Filosofía y Teología
   JOSÉ ANTONIO SAYÈS

EN PREPARACIÓN

INICIACIÓN A LOS SACRAMENTOS:
BAUTISMO, CONFIRMACIÓN, EUCARISTIA

* * *